الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة السانيا – وهران
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة
المدرسة الدكتورالية (الدين والمجتمع)

مذكرة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة

تحت عنوان:

التأويل الديني المعاصر وحوار الحضارات

–دراسة مقارنة–

إعداد الطالب:
دكار محمد أمين

تحت إشراف:
أ.د.بومدين بوزيد

أعضاء لجنة المناقشة:

أ.د.عمار يزلي	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	رئيسًا
أ.د.بومدين بوزيد	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	مشرفًا ومقررًا
أ.د بوعرفة عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	عضوًا مناقشًا
د. الزاوي عمر	أستاذ محاضر (أ)	جامعة وهران	عضوًا مناقشًا

السنة الجامعية: 1432–1433هـ/2011–2012م

كلمة شكر وتقدير

بفيض من الحب والتقدير أتقدّم بخالص الشكر والامتنان إلى أستاذي الفاضل أ.د.بومدين بوزيد على ما بذله من جهود مباركة تجاه هذا العمل بصفة خاصة، وأيضا تجاه المدرسة الدكتورالية الدين والمجتمع.

وأتقدّم بخالص الشكر ووافر الامتنان إلى كل من:

أ.د. بوعرفة عبد القادر، أ.د.الزاوي حسين

لتفانيهم في العمل والبحث العلمي

وأتقدّم بخالص الامتنان إلى كلّ أعضاء هيئة التدريس والتأطير للمدرسة الدكتورالية الدين والمجتمع في قسم الفلسفة جامعة وهران

دكـــــــار محمـــــــد أمـــــين



مقدمة

إن ما دفعني إلى الاهتمام بموضوع التأويل هو حضوري لبعض المحاضرات واطلاعي على مجموعة من المؤلفات التي حاولت دراسة هذه الظاهرة المعرفية في كلّ من الفكري الإسلامي والغربي.

لقد استخدمت مصطلحات ومفاهيم لم تسر دائما في اتجـــاه واحـــد، ولذلك ما يبرره في نظرنا من نواحي عدة العقدي والإيديولوجي والسياســـي، كل ما قرأته، أو سمعته من محاضرات هنا وهناك لم يشـــف غليلـــي، وعنـــدما التحقت بالمدرسة الدكتورالية (الدّين والمجتمع) عقدت العزم على البحـــث في التأويل وما يتعلّق به من روافد معرفية لا يزعم زاعم أنّه تخلّص من تأثيراتها.

إنّ أهم نقطة فرضت نفسها ولو بشكل نسبي هي تحديـــد المفـــاهيم أو المصطلحات، ويجب الإشارة هنا إلى كثرتها وتصادمها أحيانا، إن التأويل عُدَّ في كثير من المحطات أزمة الفهم المعاصر للمعنى، سواء في الاتجـــاه الأدبي أو غـــير الأدبي، كما برز التأويل مخرجا لأزمة الحداثة في المناهج التي استهلكت معرفيـــا و لم تحقق في نظرنا الغرض المطلوب الّذي من أجله وجدت، وهـــو القطيعـــة المعرفية مع الماضي الكلاسيكي المتجاوز في الحضارة الغربية الحديثة.

فالتأويل شكّل مشهدا من مشاهد الأزمات بين حضـــارتين بأبعادهمـــا الفكرية التي تسعى إلى الفهم الصّحيح للنّصوص الدينية؛ فنتج عن ذلك مـــا لم يكن في الحسبان، الفهم الفلسفي الديني، والفهم الديني المحض، ولاشكّ أن الأمر غير هيّن لأنّه يتعلّق بالقرآن الكريم، والكتاب المقدّس، فإذا كان التأويل في الفكر الإسلامي لا يخرج عن دائرة التطابق بين النقل والعقل إمّا توفيقا أو تلفيقا، فإن ذلك لم يؤد إلى قطيعة ولا إلى اتفاق عبر مراحل زمنية كلاميـــة أو فلســـفية أو

صوفية أو أخلاقية ويزداد الأمر خطورة وتعقيدا كلّما حاولنا إخضاع الجانـــب العقدي الغيبي إلى ما ينتجه الفكـــر الإنســـاني المعاصـــر دون أن نهمـــل هنـــا الاجتهادات الفقهية على قلّتها، والنظريات الحديثة على كثرتها.

تبدأ المنطلقات الفكرية في التأويلية الغربية الحديثة من الذات والموضـــوع كرومانسية شلاير ماخر وظواهرية هوسرل، ومنطلقات تاريخية، كما نجدها في وجودية هايدغر، وذلك يمثل بحق أزمة العقل الأوربي مع ذاته تارة، ومع الله تارة أخرى من خلال الأطروحات الإيديولوجية التي يتبناها العقل الأوربي العلماني أو الوجودي أو الشيوعي، بينما الأمر يختلف في الفكر العربي سواء منه القـــديم أو الحديث، حيث نجده يبحث في التوفيق بين الحداثة والموروث، مع الإشـــارة إلى أنّ الفكر الغربي القديم لم تكن لديه هذه المشكلات لأن المعنى المبحوث عنه في الموروث العربي الإسلامي كان المعنى التكليفي، سواء منه التكليف الشـــرعي، وهذا هو جوهر الخطاب الفقهي والتفسيري، أو التكليف الّذي هـــو الالتـــزام الإبداعي، وهذا هو الخطاب النقدي المتعلّق بالشعر والنقد القديمين، وهنا يظهر الاختلاف والتعارض جليا حيث يختلف الإشكال التكليفي العربي على الإشكال التأسيسي الغربي الّذي هو إشكال عقيدة وحيرة في أمر الوجود والعالم والمقدس من خلال النّصوص الفلسفية أو المقدسة بامتداد عن القصد والغاية والمصير بحثا عن الحقيقة، فتطور التأويل في جميع الاتجاهات الهيرمـــونطيقى والســـيميائي... فانشطرت الحقيقة إلى حقائق، والدلالة إلى دلالات.

إن الأفكار السابقة تدعونا إلى رصد أهم الآراء والنظريات التي وُلِدَتْ مع التأويل كمصطلح وكمفهوم عند اللاهوتيين والمسلمين علما أنّ المقاربة والمقارنة

لا تخلو في كثير الحالات من التناقض، التناقض الّذي نجد له مبرّرات، ولا يهمنا قبول أو رفض تلك المبررات، فالتأويل هنا محركه الأساس العقل وطبيعة العقـــل ليست واحدة عند بني البشر.

لقد رأينا من الضّروري أن نتجه إلى الجانبين التحليلي النظري والتطبيقي العملي لأهم المنجزات الفكرية في الحضارتين العربية الإسلامية والغربية، لهـــذا سار البحث مع العنوان المقتـــرح (التأويل الديني المعـــاصر وحوار الحضارات -دراسة مقارنة-).

شساعة الموضوع دفعت بنا إلى الرجوع إلى أمّهات المصادر والقـــواميس اللغوية من أجل تحدي الأبجديات الأولى للبحث، فكانت كتابات نصر حامـــد أبو زيد، من حيث المبدأ، دليلا لحل الأطروحات حول التأويل في الفكر الغربي، حيث حاولنا الوقوف على أهم المفاهيم ومبادئ الهيرمينوطيقا الغربية، فوجـــدنا مرجعين بدا لنا أنهما مهمان على الأقل من حيث المنهج (الحقيقة والمنهج غدامير في نسختين مترجمتين، الأولى ترجمة عربية والثانية ترجمة فرنسية عـــن الالمانيـــة للجمعية الفلسفية، والكتاب الثاني أصول الهيرمنيوطيقا كتاب في تاريخها)، كما كان كتاب صراع التأويلات الهيرمونطيقية لبول ريكور مرجعا محوريا.

إنّ البحوث الأكاديمية هي بحوث تراكمية ولهذا لا يمكننا الانطـــلاق في دراستنا إلاّ عندما نتوقّف عند الدّراسات السابقة لموضوع التأويل عموما وعـــن بول ريكور على وجه الخصوص، يقول نصر حامد أبوزيد: "تعدّ الهيرمينوطيقـــا الجدلية عند غادامير بعد تعديلها من خلال منظور جدليّ مادّي نقطة بدء أصيلة

للنّظر إلى علاقة المفسّر بالنصّ لا في النّصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النّظر في تراثنا الدّيني".

ومن الدّراسات السابقة للتأويل نذكر:

- جورج قوزدورف وهو من أحد أهم مؤرخي الهيرينوطيقـا حيـث يربطها بأبعادها الفلسفية متمثلة في:

Le mot herméneutique aujourd'hui, parmi les philosophes fait partie du jargon les usages seraient souvent incopables de définir avec précision les termes de mot date d'antiquité grecque, et l'herméneutique est enseignée, en tant que dixipline, de puis des siècles, dans les universités protestantes[(1)].

- عادل مصطفى الّذي هو بدوره يعلّل الخلفيات المعرفية للتأويل سواء الفلسفية أو الثقافية الغربية منها وغيرها: "ثمّة عدّة تعريفات مختلفة للهرمينوطيقا كما تطوّرت في الأزمنة الحديثة منذ البداية كانت الكلمة تشير إلى علم التأويل وبخاصة مبادئ النصّ القويم"[(2)].

- روبرت. س. هولاب؛ إن الفهم المعاصر للهيرومينوطيقا عند هذا المفكر قادته إلى: "تطمح إلى إبراز المعنى الأصلي لنصوص في التراث الأدبي الإنساني وتراث الإنجيل من خلال تقنيات خاصة"[(3)].

---

1)- George Gusdrof : les origines de l'herméneutique, Edition Payot, Paris, 1988, P : 19.

2)- عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، دار النهضة العربية بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص45.

3)- روبرت. س. هولاب: نظرية التلقي، مقدمة نقدية، تر: خالد التوازني، الجلاّلي الكدية، المغرب، منشورات علامات، ط1، 1999، ص39.

– بول ريكور يتحدّث عن أصل الهيرمينوطيقا: "وليس من غير المفيد لفهم النصّ، ولفهمه انطلاقا من قصده، وعلى أساس ما يريد أن يقول..."(1).

– الذات عينها كآخر حوصلة فلسفية لهذا المفكّر يطرح فيه الأسئلة المحورية في فلسفته التأويلية مثل من أنا؟ من أكون؟ ماهي هويّتي؟ ماهو وجودي؟ وعلى الرّغم من أنّ هذه الأسئلة طرحت قبله عند سقراط، ديكارت، إلاّ أنّ محرّك الدّين عند ريكور يميّزها.

– دراسة قدّمها شارلز ريجان من جامعة شيكاغو عرض فيها لحياة وفلسفة بول ريكور وعدّة حوارات معه حول الهوية الشخصية، الفعل والفاعل، الهوية السردية، الأخلاق والخلقيات.

– ماريوجي فلاديس؛ قدّم دراسة حول نظرية ريكور في التفسير وعدّة أعمال هي: صراع التأويلات، الكتابة باعتبارها إشكالية بالنّسبة للنقد الأدبي والتأويل.

– الخيال والسرد والتأويل في تفكير بول ريكور.–هنري إيزاك فنن، حلّل فيه الأنا إلى الفردية بحثا عن المنهج من خلال نقد المثالية الظاهراتية.

– الهيرمينوطيقا النقدية، دراسة في تفكير بول ريكور، ويورجين هابرماس.

– برنارد دينور الّذي توقّف عند الجوانب السياسية لدى ريكور في كتابه ريكور الوعد والمخاطرة في السياسة.

1)– بول ريكور: صراع التأويلات، دراسة هرمينوطيقية، تر: منذر عياش، لبنان، دار الكتاب الجديد، ط1، 2005، ص33.

جاءت المذكرة موزعة على ثلاثة فصول بعد المقدمة والمدخل؛ تناولنا في المقدمة الإطار المعرفي العام للإشكالية عنوان البحث.

كما أرفقت المقدّمة بمدخل؛ تناولنا فيه مجموعة من المفاهيم التي هي على علاقة بموضوع التأويل والهيرمينوطيقا.

عنونا الفصل الأول بـــ: كرنولوجيا وجينيالوجيا المفهوم والمصطلح بين الفكرين الغربي والإسلامي المعاصر؛ حيث تطرّقنا إلى مجموعة مـــن التعـــاريف وعلى رأسها التعريـــف المعجمـــي، وأرفقنـــا هـــذين المبحـــثين بعرضـــين نظري/اصطلاحي تناولنا فيهما الأبعاد التاريخية والفلســفية لمفهـــوم التأويـــل والتأويلية، أما المبحث الثالث فتعرّضنا فيه بنوع من التفصيل إلى مفهوم مركزي، محوري في العملية التأويلية وهو مفهوم التاريخية، لما له من أهمية بالغة في فهمنـــا لحركة التأويل، إذ يعدّ حلقة وصل ما بين التراث والوقائع المعاصرة.

جاء الفصل الثاني إستجابة لمطالب الفصل الأوّل، تعرّضنا فيه لـــ: سؤال المنهج وآليات التأويل والتأويلية؛ فتطرّقنا إلى مفهوم القراءة والـــنصّ والفهـــم والتّواصل، وحاولنا تتبّع المسار التاريخي الفلسفي لهذه الأدوات لما لها مـــن دور حاسم في اكتمال النظرة التأويلية.

يعدّ الفصل الثالث إسقاطا لمجموعة المفاهيم التي تعرّضنا لهـــا في الفصـــل الأول والثاني، واخترنا نموذجا بدا لنا أنّه يجمع بين هذه المفاهيم فكان العنوان: التأويل وحوار الحضارات.

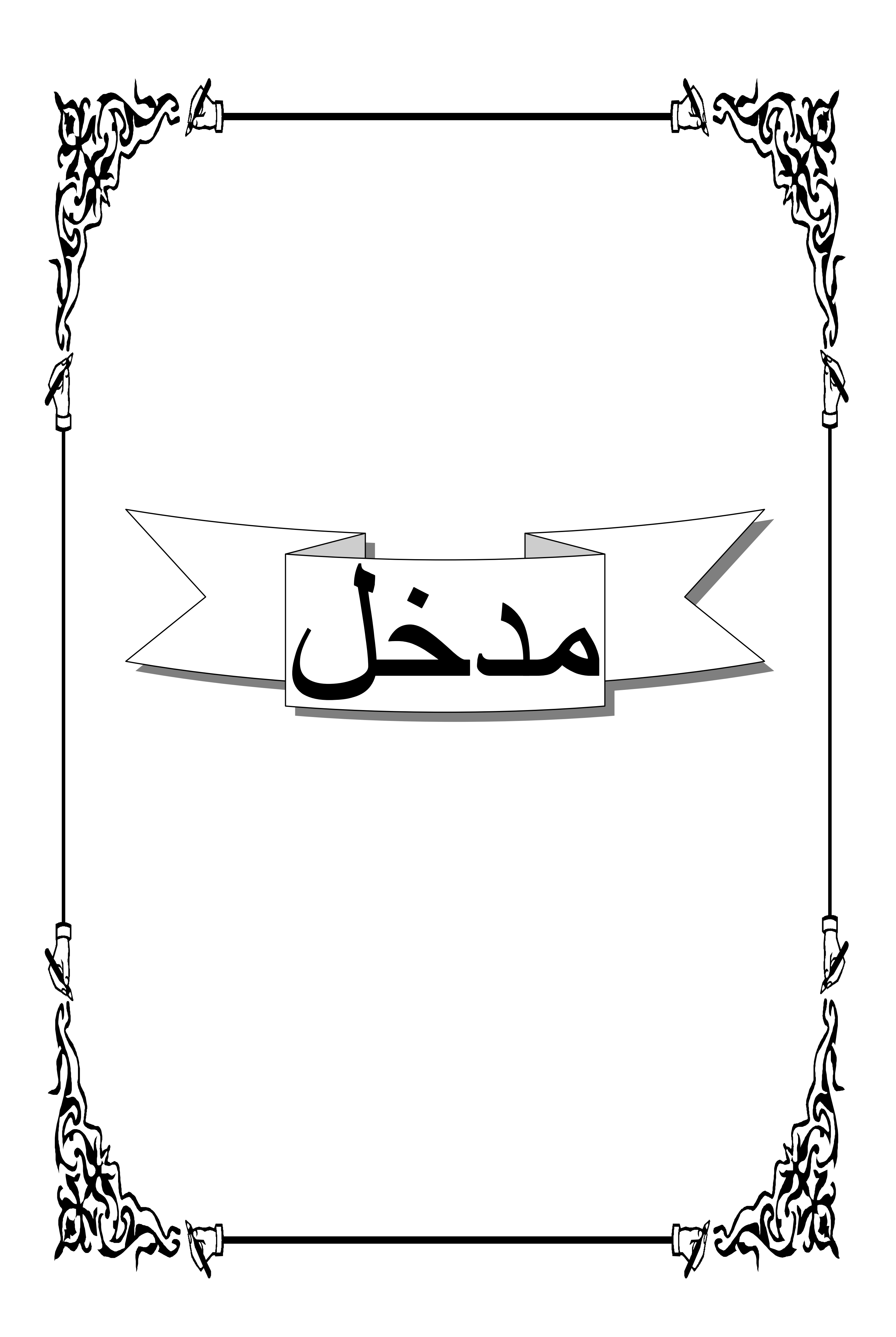
يعد الهيكل العام للبحث إستجابة لمجموعة من التســاؤلات المصــحوبة بتصورات عن مفهوم التأويل والتأويلية الّذي فرضه تحليل الــنص مــن جهــة والخطاب الديني المبني على الموروث والنقد المعاصر من جهة أخرى.

لقد اعتمدنا على المنهج الاستقرائي دون أن نُهمل الاستفادة من المنــاهج الأخرى على رأسها المنهج المقارن.

لا يفوتني في هذا المقام وأمام هذه المأدبة العلمية أن أتقدّم بالشكر الجزيل إلى أستاذي الدكتور المشرف بومدين بوزيد على إشرافه الهادئ وإلى كل أعضاء لجنة المناقشة الموقّرة.

محمد أمين دكار

تلمسان يوم الأحد 20 ربيع الأول 1433هـ/الموافق لـ12 فيفري 2012



مدخل

برز التأويل في الفكر العالمي المعاصر نتيجة أزمة في المناهج بلغت هـــذه الأزمة ذروتها في مواجهة النّصوص لاستخلاص بدائل للإيديولوجيات المهزومة أو المتجاوزة أو المأزومة، وهنا لا يجب أن نهمل جانبا على حساب جانب آخر -الجانب الاقتصادي، الجانب السياسي، الجانب الاجتماعي، الجانب الفكري- وتكفى الإشارة إلى الاشتراكية المهزومة والوجوديـــة المتجـــاوزة، والرأسماليـــة المأزومة.

وبالتالي فإنّ موضوع التأويل لا يمكن تناوله إلاّ وفق ما تفرضه خطابات المناهج من رؤى وأطر فكرية تحاصر من خلالها الفكر النقدي وتدخله في أنساق فكرية أوسع تتجاوز موضوعا بعينه، وتجاوز هذا النقـــد إلى قضـــايا الوجـــود والإنسان والله من خلال قيم الحق والخير والجمال على أنها قيم مطلقة ولكّنها في الآن نفسه قيّم نسبية تدور بعد ذلك إلى المطلق، حيث تتحول إلى النســـبية في حركة دائرية غير منتهية ولا منتهية كما ترسمه خطّة مبادئ التفكيك أو الدائرة الهيرمينوطيقية.

من كل ما سبق لا يزال موضوع تأويل النصّ الديني يحتـــل موضـــوع الصدارة والاهتمام منذ بدايات النهضة في الفكر العربي وإلى اليوم، وهنا أصبح موضوع التأويل على أنه إشكال فكري جوهري ذو بعد حضاري، نطرحه في إطار رؤية متوترة أفرزها واقع منهجي مأزوم كان نتيجة أزمات مجموعة مـــن المناهج الغربية التي كانت دائما مصدر تقليد أو إبداع في الفكر الإسلامي مـــع شبه تجاهل لتراث أقل ما يقال عنه أنه ضخم.

وهنا وجبت الإشارة إلى ما صاحب هذا التقليد من انحراف مجال قراءة التراث أحالتنا على عدم القدرة على فهمه بشكل ملائم وبالتالي عدم القـــدرة على تطويره، هذا لا ينقص من قيمة المدرسة الإسلامية في التأويل التي قادهـــا علماء الأصول والتفسير واللغة والبلاغة وهنا نشير إلى أن التأويل كان منـــهجا علميا صيغ في نظريات خدمت أهدافا مرحلية إلاّ أنها أصّلت لقواعد ثابتة بقيت مسمات لتراث حضاري ضخم ظل صامدا لأكثر من خمسة عشر قرنًا.

إن العقل العربي في تاريخه هو عقل صقلته سلطة النصّ، النصّ الّذي هو أساس معرفي عقدي موجّه لآليات التفكّر والتدبّر، وبنظرة متفحصـــة لتـــاريخ الفكر الإسلامي نرى أن بعثة النبيّ ε تكرّس مبدأ الشفهية بما هي امتداد ثقـــافي –ثقافة المشافهة والرواية– في تناول النصوص، وهذا في حدّ ذاته تكريس لسلطة النص من خلال سلطة "النص القرآني"، حيث نرى أن النص الّذي هو وحـــي تولى بنفسه مجابهة الخصوم من المنكرين له وغدا محور ذلك الصراع الّذي تجسّد في شكل –معارك عقيدية– ويبرز هذا جليّا من خلال التحدي الإعجازي.

وهنا تبلورت رؤية جديدة تمثلت في اكتساب النصّ القرآني مركزية في إدارة هذا الصّراع في مقابل محورية الأشخاص والمصالح –أقصـــد هنـــا عـــالم السياسة– حيث النظر موجّه إلى التأملات العقيدية والبيانية، هذا كله أعطـــى للنّص القرآني أهمية من حيث أنه مصدر سماوي، هذه الأهمية جعلت الحضـــارة الإسلامية تسمّى بحضارة النصّ[1]. كيف هذا؟

---

1)– نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص –دراسة في علوم القرآن– المركز الثقافي العربي–، بيروت– لبنان، ط3، 1996، ص9.

إن كل إنجاز في الحضارة العربية الإسلامية كان قائما علـى مرجعية النصّ القرآني والحديث -باعتباره نصا- وهنا لابدّ من الإشارة بسرعة إلى قضية الخوف على -النصين القرآن والحديث- من التحريف أو الضياع أو النسيان، هذا السبب وغيره كان المحرك الأساس لأي عمل علمي على صلة باللغة العربية والتي هي لغة النص المقدّس، من هنا نشأت صلة بالفهم العقائدي والتشريعي الّذي هو قائم مرة أخرى على مبادئ اللغة العربية انطلاقا بالمبادئ اللّفظية المعجمية وانتهاء إلى المبادئ الدلالية دون إهمال للقواعد النحوية والإعرابية والصرفية والبلاغية.

من هنا كان النص القرآني ركيزة الإنجاز التراثي بما هو (نص/لغوي)، هذه الثنائية في الفكر الإسلامي فجرّت إشكالية عميقة هي إشكالية الفهم ومعرفة المقصود من القول اللغوي أو الكلام اللغوي، هذا كله أوصلنا إلى إشكالية التأويل من حيث أنها ممارسة بسيطة من خلال التعرف على التأويل اللغوي العربي كخلفية معجمية أساسية بالنسبة للغة القرآن الكريم، حيث هو نقطة ارتكاز لمختلف التناولات المعرفية داخل تاريخ المعرفة في التراث العربي، لا من خلال عصر التدوين حصريًا، كما قال به محمد عابد الجابري[1]، لأنّ الأهمية تكمن في حفظ النصوص وتدوينها كمتون مرجعية إبّان ذلك العصر.

في المقابل وبالذهاب نحو الفكر الغربي نجد أن التأويل ارتبط بظاهرة الإبداع حدث في الماضي وتجذره كقاعدة لتأويل ممارس، لكن مع موضوع راهن معاصر، وهذا أساس ارتكز عليه غادامير في منهجه محللا فهم التراث

1)- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي- مركز دراسات الوحدة العربية- ط8- 2000- ص56.

"منطق الافتراض المسبق يعتبر أن قبل النص يوجد نص آخر، نص قبلي، وقبـل الفهم، هناك فهم آخر، فهم قبلي، وقبل التأويل، هناك تأويل آخر تأويل قبلي، هذه التأسيسات تعتبر أن المواضيع التي يقصدها الوعي، وأن النصـوص الـتي يقرؤها المؤوّل ليست مواضيع أو نصوصا مستقلة ومعطيات مطلقة، وإنما هـي آفاق منصهرة من تأويلات قراءات آنية تشكلت في الحاضر هنا والآن وأخرى تأسست في الماضي وعليه ينخرط التراث (Tradition) بكل إمكانياته وكموناته الدلالية والرمزية والتأويلية والتاريخية في آنية الحاضر، تصبح كل قراءة لنص أو أثر فني أو أدبي أو فلسفي هي قراءة وتأويل للتراث، ما دام هذا النص أو هـذا الأثر هو نسيج علاقات تأويلية وخطابية مثبتة تشكلت في التاريخ"[1].

فالتأويل عند غادامير هو فن الفهم، لاسيما فهم النص الأدبي والفكري، ويعتمد التأويل بالدرجة الأولى على أداة تأويلية يطلق عليها اسم "حلقة التأويل" والتي يعرفها شلايرماخر بأنها: "اجتماع الأجزاء الديناميكية الدائرة مع الكـل واجتماع الكل مع الجزء في النص"، هذا المفهوم حاول غادامير تطويره استنادا إلى مقولات هيدغر عن الفن والتأويل بالنتيجة هو محاولة تمثل الخطوات الذهنية التي سار عليها النصّ، وهو أيضا محاولة للتمثل مع لحظات نشوء النص[2].

1)- محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات- المركز الثقافي العربي- لبنان، ط1- 2002- ص40.

2)- مجلة فكر وفن: العدد 75- حسين الموازي- بين الحداثة والتراث: جدلية الفهم عند هانس جـورج غادامير- ص50-51 (بتصرف).

هنا يطل علينا بول ريكور بقاعدة حاسمة في تاريخ الفكر العربي حيث يرى في التأويل خاصية الامتلاك L'appropriation ذلك أن التأسيس الفلسفي للذات لا ينفصل عن التأسيس الفلسفي للمعنى[1].

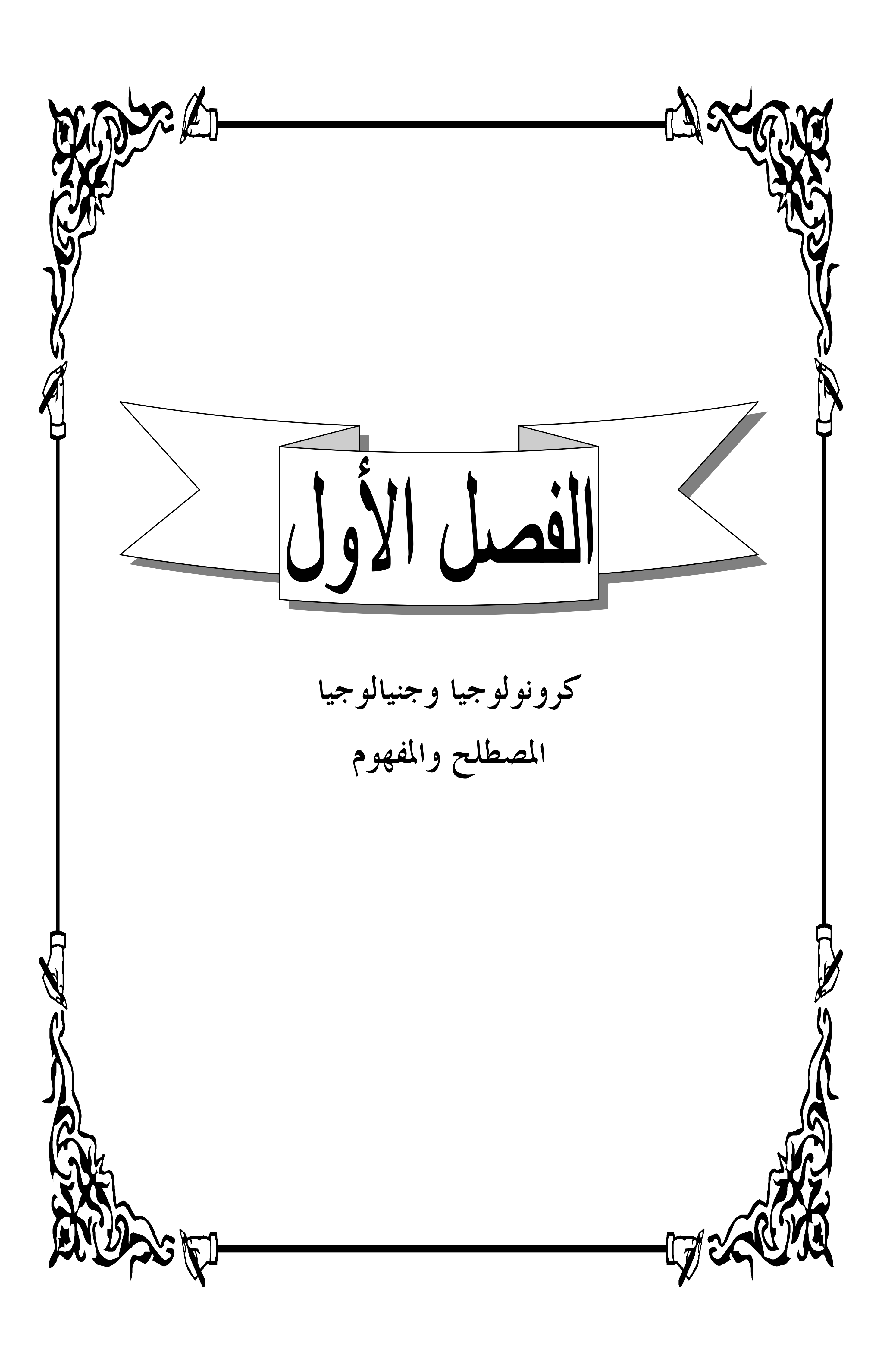
إن بول ريكور يرى أن الفهم يمرّ عبر ثلاث مراحل هامة وأساسية ومتتالية:

1- المرحلة الفينومينولوجية.
2- المرحلة الهيرمينوطيقية.
3- المرحلة الفلسفيّة.

أما في الفكر الغربي فالتأويل ليس منهجا حديث النشأة بحكم أنه قد تم الاشتغال به منذ القديم في قراءة النصوص المقدسة وتفسيرها ضمن مصطلح الهيرمينوطيقا والّذي أخذ حظا وافرًا من الدراسات الإسلامية، حيث نرى اهتماما متزايدًا وعميقًا نلمسه من خلال مجموعة من المؤلفات التي نلمس بصمات واضحة للمنهج الهيرمنيوطيقي، فنذكر التلقي والتأويل لمحمد مفتاح، والتراث والتجديد لحسن حنفي، ونقد العقل الإسلامي لمحمد أركون، ونقد العقل الغربي لمطاع الصفد، والإيديولوجيا العربية لعبد الله العروي وعادل مصطفى، ومصطفى ناصيف، وسعيد يقطين، ومؤلفات نصر حامد أبوزيد، وفقه الفلسفة لطه عبد الرحمن... وغيرها كثير من المشاريع القوية في البناء النظري والقوة المنهجيّة التي تحاول رسم معالم نظرية التأويل في ثقافتنا[2].

1)- مجلة العرب والفكر العالمي- العدد 12- عبد الله عازار- بول ريكور ماهو النص؟ ترجمة.
2)- مجلة فكر ونقد: العدد 92-2007- يوسف بن عدي- جدلية النص والتأويل- ص91.

إنّ هذا الالتحام بين الفكرين الإسلامي والغربي هو نتيجة لاستغراق مجموعة من المناهج الغربية داخل الفضاء الفكري الإسلامي مع عدم القدرة على تجاوزها -وحسب نظرنا- هذا راجع لعدم قدرة الفكر الإسلامي، خاصة المعاصر منه، على إبداع منهج أصيل يتعامل مع الظاهرة أيًّا كان صنفها ونوعها في إطار الحضارة الإسلامية.



الفصل الأول

كرونولوجيا وجنيالوجيا

المصطلح والمفهوم

المبحث الأول: الهيرمينوطيقا جنيالوجيا المصطلح:

أ- التعريف المعجمي:

بالانصراف نحو المعاجم الأجنبية نجد أن كلمة Interprétation تأخذ منحى موسعًا للمعاني خاصة في معجم Le grand Larousse de la langue française معجم لاروس الكبير للغة الفرنسية في المجلد الرابع ما يمكن ترجمته:

– فعل تأويلي، هو شرح نص لا يتجلى معناه واضحا.

- Action d'interprétation, d'expliquer un texte dont le sens n'apparaît pas avec évidence(1).

– وهو ما يعني الشرح والتفسير.

- Sens donné à une règle de droit(2).

– كما أنه هو "إعطاء معنى لقاعدة حقوقية...

– والفعل التأويلي هو فعل تخصيص معنى رمزي أو حضاري أو صوفي.

- Action d'attribuer un sens symbolique, allégorique ou mystique à quelque chose(3).

إن هذه المعاني تحيل كلها إلى البحث عن خفايا النص غير الواضحة أو خفايا النصوص الرمزية أو الصوفية التي تعني كلها الشرح والتفسير.

---

1)– Le grand Larousse de la langue française, Forme quatrième : IMDNY librairie Larousse, Canada, 1975, P : 2765.

2)– Ibid, P : 2765.

3)– Ibid, P : 2765.

وهذه المعاني اللغوية بالنسبة للغـــات الغربيـــة تقتـــرب مـــن المعـــاني الاصطلاحية التي تنازع حول مدلولاتها علماء العرب في علوم تفسير القـــرآن وأصول الفقه وغيرها.

غير أنها ستكون قاعدة التحليل والمستند اللغـــوي الأســـاس في فهـــم مصطلح "الهيرمنيوطيقا" و"التفسير" في التراث الغربي الّذي ستلقى فيـــه قضـــايا وموضوعات "التأويل" عن نصر حامد أبو زيد الّذي تجتمع في كتبـــه مفـــاهيم التراث العربي والتراث الغربي، وتنصهر عنده في نظرية للفهم والتحليـــل تمثـــل منهجا نقديا تكاملت عناصره وأسسه ومقوماته نظريا وتطبيقيا، كما اتضحت مصطلحاته في استعمالاته ولها وفق منظور انتقائي يتـــبنى العلميـــة والدقـــة في الاستعمال والأجزاء.

تناول التعريف المعجمي للهرمينوطيقا (فن التأويل) أو(التأويلية) في بعض المعاجم الغربية (الفرنسية).

يعتبر مصطلح "Herméneutique" الهيرمنيوطيقا المصطلح المقابل لـــ:"التأويلية" التي اشتقت من "التأويل" ويورد صاحب المعجم التقني والنقدي لفلسفة أوندريه Andrée Lalande في معجمه شارحا مصطلح Herméneutique قائلا:

«L’interprétation des textes philosophiques ou religieux, et spécialement la bible (Hermétique sacrée).

Ce mots s’applique surtout à l’interprétation de ce qui est symbolique»[1].

---

1)– André Lalande : Vocabulaire technique de la philosophie, presses unicresitaires de Erance, Parie 2ème édition, 1976, P : 412.

الهيرمنيوطيقا هي تفسير النصوص الفلسفية أو الدينية، وخاصة فيها الإنجيل (الهيرمنيوطيقا المقدسة) هذه الكلمة تستعمل خاصة في تفسير كل ماهو رمزي. إذن، ترتبط (الهيرمنيوطيقا أو التأويلية) عند الغرب بالنصوص المقدسة القديمة وخاصة منها تفسير نص الانجيل، كما ترتبط بكل ماهو ذو طبيعة رمزية من أنواع النصوص المختلفة.

وما يلاحظ على معنى (الهيرمنيوطيقا) أن تفسير L'interprétation وكأني بكلمة l'interprétation تقابل لفظة (التأويل) العربية، أو قد تتداخل في نفس المعنى والأداء الدلالي مع كلمات أخرى مثل exégèse, expliquer, commenter.

قال المستشرق دانيال ريغ صاحب معجم "السبيل" الّذي ترجم كلمة (أوّل) التي صاغ منها كلمة "تأويل": "أو تأويل؛ L'exégèse de commenter, expliquer, faire، تأويلا حسنا، سيئا، en mal, prendre en bonne, en mauvaise part, tourner bien exégèse, explication, interprétation

تأويل allégorique, commentaire.

لا يمكن تأويله، Inexplicable.

تأويلي Exégétique, interprétatif.

مؤول[1] Commentateur, exégète.

إذن فترجمة كلمة (تأويل) عند دانيال ريغ ترجمت إلى أربعة مصطلحات هي: Allégorique, interprétation, explication commentaire.

1)- دانيال ريغ: لاروس السبيل معجم عربي فرنسي- فرنيا- مكتبة لاروس- 1983م- ص243.

ب- العرض الاصطلاحي والنظري:

كثيرا ما يتناول علماء ومفكرو العلوم الإنسانية قضية التراث الفكري والانجازات المعاصرة للغرب على أنها إنجازات خاصة ببيئة مختلفة عن البيئة العربية الإسلامية فكريا وثقافيا ومنهجيا، وهذا صحيح، لكن الّذي يجب الانتباه إليه، هو أن هذه البيئة وفرت شريط البحث العلمي وأقرت قوانين هي بمثابة "القوانين الكونية" في بعض اتجاهاته، رغم أن بعضها لا يخدم إلا مصالح الغرب وإشكالياته الفكرية وأزماته الحضارية الخاصة، ومع ذلك كان لابد للمفكرين العرب والمسلمين أن يدرسوا إنجازات الحضارة الغربية حتى تتمّ الاستفادة منه.

ويعتبر موضوع "الهيرمنيوطيقا"، أو كما يترجمها بعض النقاد والمفكرين العرب "بالتأويلية"، أحد أهم هذه القضايا التي كان يجب أن تدرس في مضامنها دراسة دقيقة حتى تتم عملية التقييم بشكل علمي ومنهجي حتى لا يتم اختزال المواقف الفكرية والمنهجية في مجرد انفعالات عاطفية تحجب عنا الحقيقة وتضيع فرصة الممارسة العلمية للنشاط النقدي الّذي يجب أن ترتفع وتيرته في الثقافة العربية، حتى إذا ما تم الحكم بالسلب على بعض الأفكار والمناهج يكون هذا الحكم مؤسسا على علم مدروس وفق منهج ومفهوم ووعي، وقد لا يكون الحكم نهائيا بل قد يكون ظرفيا بناء على معطيات ثقافية خاصة في الزمن والعصر ما تلبث أن تتغير ضمن شروط أخرى في عصر آخر... بل قد لا ترفض إنجازات الآخر كلها جملة، قد تكون فيها من المنافذ وبعض القضايا ما يفيدنا ويطور وعينا باعتبار المعرفة لا تتطور بالطفرات المستقلة، وإنما تتطور بالتراكم والتفاعل والتثاقف. ألم يحدث هذا في تراثنا العربي في بدايات التأسيس لحضارتنا الإسلامية؟

إن هذا السجال والجدل بين ثقافتنا وثقافة الآخر هو ظاهرة صحية ما دام قائما على الحوار والمناظرة ومقارعة الحجة بالحجة، وما دام يتم ذلك بناء على وعي منهجي وشروط علمية واستعداد قائم على التفاعل مع الحقائق العلمية مهما كانت لأن العلم لا يضاد الدين، فلا تعارض بين الحقائق العلمية والحقائق الدينية في الإسلام.

وربما كانت هذه الأفكار هي الداعي إلى البحث في موضوع التأويل والتأويلية على اعتبار أن الأول مرتبط بالتراث العربي الإسلامي في نظرياته الأصولية واللغوية والتفسيرية (أصول الفقه وقضايا اللغة والبلاغة، وعلوم تفسير القرآن الكريم)، بينما الثاني مرتبط بالهيرمنيوطيقا Herméneutique وقضايا الفهم والقصد وتاريخية المعرفة... ولكن هذا التناظر والتقابل لا ينفي نقاط مشتركة أبرزها أن كلاهما بدأ مسيرته وبلورة منهاجيته انطلاقا من (النص الديني) وهو ما يحيل إلى قضية (العقل الإنساني والنص أو الخطاب) أو (العقل الإنساني- والمعرفة الشفهية) أو (العقل الإنساني والنص المكتوب)... وهو ما يؤدي بنا إلى تلمّس ما يمكن أن يكون حقائق (العقل الكوني) الّذي تجتمع الإنسانية كلها في بنيته المنهجية والمعرفية دون اختلاف ولا تمايز مَرَدُّ هذا إلى إنسانية الإنسان في تفكيره إلى دأبه الدائم في البحث عن المعنى والحقيقة من خلال (اللغة)، إلى أنه يفكّر دائما باللغة أينما كان وكيفما كان. "فكل كلمة تحيل إلى كلمة أخرى دون الوصول إلى معنى يشفي الغليل أو القبض على حقيقة تتخذ كرهان للسيطرة وإدارة التشريه والتشويش، هناك دائما مشاركة في إنتاج الحقيقة وبناء المعنى، مشاركة ليست حكرا على أحد، تؤول إلى معرفة مقسمة. والمعنى كحصص موزعة وفهم مشترك تتداخل آفاقه وتختلف مستوياته وأبعاده، وهنا يختلف النمط، ويعيد وضع الحقيقة المكتشفة والمعنى المشكل على محك النقل

والتمحيص، ذلك أن اللغة في جوهرها حوار وتفاهم لا تقف عند حد ولا تسكن إلى حقيقة ودلالة معيّنة، بل هي في ارتحال لا يستقر وصيرورة دائمة تؤطرها جدلية السؤال والجواب"[1].

وما دام هذا هو حال الإنسان مع اللغة فإنه يؤوّل الوجود للإفهام فيكون التلقي تأويلين ولا زال حاله هكذا حتى مع النصوص الدينية المقدسة التي صاغها على النمط الأسطوري في تاريخيه البعيد.

ولقد كان الإنسان الغربي في عصوره المتأخرة يعاني مع النص الديني من حيث فهمه وتأويله، ذلك أن تطور التفكير العقلي والفلسفي كان دائما يلزمه -تحت هاجس السؤال- فهم العالم والأشياء والإنسان والحياة، فكان بالتالي: "درس تاريخ الفلسفة ليس الدين باعتباره الارتباط المصيري بمجموعة من القيم والعقائد وإنما باعتباره تجربة للفكر داخل دائرة المفاهيم والتمثيلات التي يقتضي فهم المعاني القائمة بها، التحاما ظاهريا بمستوى الحقيقة الّذي يرتسم عبر أفق ظاهره اللغة باطنه فيه عمل التخمين والانتظار وهو مجال متاخم لحدود الفلسفة باعتباره باعثا على فعل التخييل على مستوى الفهم وعلى فعل التأويل على مستوى اللغة..."[2].

يعرف (جورج قوزدورف)، أحد أهم مؤرخي الهيرمنيوطيقا في تعريفها قائلا: "إن كلمة (هيرمنيوطيقا Herméneutique) اليوم، هي كلمة ذات استعمال فلسفي ولكنها خضعت لتبدلات من المستعملين الّذي يعجزون دائما عن إعطاء

1)- محمد شوقي الزين: مدخل ترجمة كتاب فلسفة التأويل لهانز جورج غادامير- منشورات الاختلاف- الجزائر- ط3- 2003- ص32.

2)- عمارة ناصر: اللغة والتأويل: الجزائر- منشورات الاختلاف- ط1- 2007- ص79.

مفهوم دقيق للمصطلحات، فالكلمة موجودة منذ العصر الإغريقي، وهي تُعلّم في الجامعات البروتستانية متخصص قائم بذاته منذ قرون[1].

«Le mot herméneutique aujourd'hui, parmi les philosophies fait partit du jargon dont les usages seraient souvent incapables de définir avec précision les termes.

Le mot date l'antiquité grecque, et l'herméneutique est enseigné, en tant que discipline, depuis des siècles, dans les universités protestantes».

ورغم هذا الوجود التعريف للمصطلح إلا أن (جورج قوزدارف) يعاتب مستعملي هذا المصطلح الّذي طرأت عليه تغيرات في المفهوم لدى من لم يمتلكوا بعد المؤهلات لتحديد مفهومه تحيدا دقيقا، وهو يرجعه في أصله الاشتقاقي لاسم الإله الإغريقي (هرمس) رسول الآلهة الخالدة فيما بينها، يقول: "يرجع أصل الكلمة الإغريقية "Hermeneia" إلى (هرمس) رسول الآلهة الخالدة فيما بينها وبينها وبين البشر، المكلف بالحوار، رمز تداول المعاني... وبعد اختلال تداوله أصبح يعني التأويل والتفسير... ترجمة الغامض والمبهم وتوضيحه، وتدرجه واستعماله عند آباء الكنيسة[2].

Le mot grec hermencia renvoyait au dieu grec (hermès) message entre les dieux immortels et les être humains, saint partant de la communication, symbole de la circulation du sens… par contamination, herméneutique est devenu synonyme d'interprétation ou d'exégèse… traduction de l'obscure en claire. On le trouve employé cette acception par les pères de l'église ».

---

1)- Georges Gusdorif : Les origines de l'herméneutique, édition Payot, Paris, 1988, P:19.

2)- Ibid, P : 20.

إذن فقد ارتبط مفهوم المصطلح بما يمكن إجماله بالتفسير والتأويل والترجمة، كما ارتبط خاصة بالنصوص المقدسة، وعلى وجه أخص بنصوص الأناجيل، وهذه المداليل تعكس مراحل تطوّر إليها المفهوم عبر التاريخ الثقافي لأوربا المسيحية وصولا إلى العصر الحديث.

يقول عادل مصطفى: "ثمة عدة تعريفات مختلفة للهيرمنيوطيقا كما تطورت في الأزمنة الحديثة، منذ البداية كانت الكلمة تشير إلى علم التأويل، وبخاصة مبادئ التفسير النصي القويم[1]، إذن فهي (علم التأويل) هو عملية فهم للنصوص أو تفسيرها على وجه العموم، كما أن هناك من يعتبرها بأنها (فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم)[2].

المبحث الثاني: التأويل في الفكر الإسلامي بين القديم والحديث:

أ- التعريف المعجمي

يعدّ المعجم اللغوي المرجع المعرفي الأوّل ذلك لأنه يمثل أصل اللغة في مادتها التواضعية، حيث تمكننا المعاجم من دراسة اللغة دراسة علمية ووصفها وصفًا لسانيا دقيقًا، فهو يؤرخ للتغيرات التي لحقت بأصوات اللغة وأبنيتها

1)- عادل مصطفى: فهم الفهم- مدخل إلى الهيرمنيوطيقا- بيروت- دار النهضة العربية- ط1- 2003- ص45.

2)- عبد الكريم مشرفي: من فلسفيات التأويل إلى نظريات القراءة- الجزائر- منشورات الاختلاف- ط1- 2007- ص17. عن شلايرماخر في: تبدلات الهيرمنيوطيقا- رينار روتشلتز Raimer Ri chlitiz, .aratotsde

الصرفية وتراكيبها النحوية بالإضافة إلى التطور الدلالي الّذي أصابها، وبناء على هذا يمكن اعتبار المعجم العربي المصدر الأوّل في التحليل المعرفي لمادة (أ.و.ل).

أول: "الرجوع آل الشيء يؤول أولا، ومآلا، رجع وأوّل إليه الشـــيء رجعه"[1].

إن أهمّ ما تحيل إليه كلمة (أوّلُ) من المادة (أول) هو الرجوع، وتفيـــد أيضا الارتداد: "وألت عن الشيء: ارتددت وفي الحديث النبوي يقول النبيّ ε: "من صام الدّهر فلا صام ولا آل" أي لا رجع إلى خير"[2].

ونجد: "وأوّل الكلام وأوّله: دبَّره وقدّره وأوّله: فسّره"[3]، ويضيف ابن منظور في علاقة مادة (أ.و.ل) بالكلام فيقول إذ أوّل الكلام بمعنى دبّره وقدّره تقديرا عن الفهم والتفسير ويستدل بالآية الكريمة: ﴿...كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾[4]، ويعلق قائلا: "أي لم يكن معهم علم تأويله" والملاحظ على هذا القول إرداف كلمة تأويل بكلمة علم حيث أن التأويل هنا علم، ويوضح لنا قائلا: "وقيل: معناه لم يأهم ما يؤول إليه أبرهم في التكذيب به من عقوبة[5]، ودليل هذا قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾[6].

1)- ابن منظور: لسان العرب- دار صادر- بيروت- لبنان- ط3، 1994- ص03.

2)- نفسه- ص32.

3)- نفسه- ص33.

4)- سورة يونس، الآية: 39.

5)- ابن منظور: لسان العرب، ص33.

6)- سورة يونس، الآية 39.

ويضيف قائلا: "وأمّا التأويل فهو تفعيل، من أوّل يؤوّل تأويلا، وثلاثية آل يؤول، وسئل أبو العباس أحمد بن يحي عن التأويل فقال: التأويل المعنى والتفسير واحد"[1].

وقال "قال أبو منصور: يقال أُلت الشيء أؤوله إذا جمعته وأصلحته، فكان التأويل جمع معاني ألفاظٍ أشكلت بلفظٍ واحدٍ لا إشكال فيه"، وقال الأعراب: أوّل الله عليك أمرك أي جمعه، وإذا دعوا عليك قالوا: لا أوّل عليك شملك إذا فالتأويل معناه الجمع أيضا.

ويورد ابن منظور معنى لغويا آخر يتعلق بالتحرّي والطلب، ويضيف قائلا: "وأُلت الشيء أولا وإيَّالا: أصلحته وأسسته وإنه لآيل مال وأيّل مال أي حسن القيام عليه"[2]؛ أي حسن التدبير فيه، أليس من حسن تأوّل الكلام هو حسن تدبيره وتدبّره وتقدير معانيه تقديرا كليمًا.

وقال صاحب القاموس المحيط: "وأوّله إليه رجعه... وأوّل الكلام تأويلاً، وتأوّله دبّره وقدره ونشره والتأويل عبارة الرؤيا"[3].

فأوّل ماتحيل إليه كلمة التأويل هو "الإرجاع"، والإرجاع تتمن مع العودة إلى الأوّل أو السابق، وهنا تجدر الإشارة إلى أثر المنهج الأشعري في اعتماد مفهوم التأويل على هذه القاعدة، فالأصل عندهم هو الفهم الأوّل، أي فهم الجيل الأوّل من الصحابة، وهذا أصل الأصل في اصطلاح (التأويل) الّذي هو بدلالة المعجم (الرجوع) وبدلالة... اعتماد (المرجع)، أي فهم السلف من

1)- لسان العرب- ص33.

2)- نفسه- ص33.

3)- الفيروز آبادي: القاموس المحيط- دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت- لبنان- المجلد 03- 1983- 331.

الصحابة عن المصدر الأوّل الّذي هو النبي ε انطلاقا من القرآن بالرواية الصحيحة.

وثاني المعاني في القاموس المحيط هو التدبر أي تمعنه وتأمّله وإعطاؤه التقدير من حيث الحكم بناء على ما يصل إليه التأمّل، كما أنّ التفسير أيضا هو الفهم الّذي يفهمه، وهنا إشارة إلى أن التدبّر منهجٌ يبدأ بالتدبّر ثم التقدير ثم التفسير، والتأويل عبارة الرؤيا أي يفسرها، حيث يقول الفيروز آبادي: "عبر الرؤيا عبراً وعبارة وعبّرها فسرها"[1].

ثم نجد أن التأويل عنده مقابل للتفسير فيقول: "التفسير والتأويل واحد، وهو كشف المراد عن المشكل، والتأويل ردّ أحد المحتملين إلى ما يطبقه الظاهر"[2]، فالتأويل هنا إعراب عن المعنى من خلال وضع يبعث على الإشكال وعدم الوضوح بحيث تتعدد احتمالات المعنى إلى أكثر من واحد، فيكشف عن المعنى من خلال ردّ أحد المحتملات ليطابق الظاهر، وهنا يُرجع التأويل إلى الأصل في التعامل الذهني للغة.

وفي مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني نجده يضيف معنى جديداً فيقول والأوّل: السياسة التي تراعي مآلها، يقال: أُلنا وإيلَ علينا[3].

ونجد أن الراغب الأصفهاني قد صنف التأويل إلى أضرب زمانية فنجده يقول: فالأوّل: هو الّذي يترتب عليه غيره ويستعمل على أوجه:

أحدها؛ المتقدم بالزمان كقولك: عبد المالك أولا ثم المنصور.

---

1)- الفيروز آبادي: مرجع سابق- ص83.

2)- نفسه- ص110.

3)- الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن- تح: صفوان عدنان داوودي- دار القلم- دار الشامية- دمشق- وبيروت- 1997- ص99.

الثاني؛ المتقدّم بالرياسة في الشيء، وكون غيره محتذيا به نحو: الأمير أولا ثم الوزير.

الثالث؛ المتقدم بالوضع والنسبة كقولك للخارج من العراق القادسية أوّلا ثم فيد.

الرابع: المتقدم بالنظام الصناعي، نحو أن يقال الأساس أولا ثم البناء[1].

وإذا قيل في صفة الله هو الأوّل فمعناه الّذي لم يسبقه في الوجود شيء وإلى هذا يرجع قول من قال: هو الّذي لا يحتاج إلى غيره، ومن قال: هو المستغني بنفسه[2].

إن أكثر ما يلاحظ على التعريفات اللغوية بكلمة تأويل هو أن معظم المعاجم التي تتناولها تكاد تكرر نفس المعاني، بل نفس الشواهد القرآنية والحديثية والشعرية، مما يدفعنا إلى القول بأنها كانت على اتصال بعضها ببعض، إلا أن الأمر الّذي تفردت به المعاجم المتأخرة عن المعاجم المتقدمة إيرادها للمعنى الاصطلاحي[3]، مثل لسان العرب الّذي نجده يشير إلى المعاني والدلالات الاصطلاحية لمصطلح "التأويل" كما يستعمله علماء القرآن والأصول، وأقصد المشتغلين بالعلوم الإسلامية.

هناك ملاحظة هامة تتعلّق بتاريخ التأويل من حيث أنه ممارسة دينية، ارتبطت أساسا بالنص الديني منذ نزول الوحي على النبي ع، "يتضح أن ظاهرة التأويل كانت قد صاحبت النصّ الديني في رحلته منذ أن نزلت أولى كلماته

---

1)- الراغب الأصفهاني: مرجع سابق- ص100.

2)- نفسه- ص100.

3)- عبد الجليل بن عبد الكريم سالم: التأويل عند الغزالي نظرية وتطبيقا- مكتبة الثقافة الدينية- القاهرة- مصر- ط1- 2004- ص15.

على رسول الله ε، حيث جاء المسلمون وتفهموا القرآن واستنبطوا أحكامـــه، ويشهد لهذا المعنى قول الراغب الأصفهاني: "والتأويل يستعمل أكثر في الكتـــب الإلاهية"[1].

إنّ هذا النصّ الأخير فيه دلالة بأن التأويل في الفكر الإسلامي كان على علم بالهيرمينوطيقا في الثقافة الغربية الكلاسيكية، وهنا يمكـــن التأكيـــد علـــى ملاحظة تاريخية مفادها أن التأويل في كل من الثقافة العربية الإسلامية والثقافـــة الغربية ارتبط دائما بالنّصوص مع الإشارة إلى التوسعات التي حصلت داخل هذا المفهوم ليرتبط بالنصوص الفكرية والأدبية ومن ثمة بالمناهج المعاصرة.

ب- العرض النظري والاصطلاحي:

برزت مشكلة التأويل بحكم أنها آلية مـــن أدوات فهـــم الـــنص مـــع الاختلاف في فهم نصوص القرآن الكريم ابتداء بعصر النبيّ ε بين الصـــحابة ثم انتقل بعد ذلك بين الجماعات الإسلامية والفرق المذهبية، وتجلى هذا المشـــهد واضحا أثناء وبعد الفتنة الكبرى، وهنا ظهرت وأثيرت الكـــثير مـــن القضـــايا البلاغية ذات البعد العقائدي والسياسي وإن اتخذت مظاهر لغوية، حتى أن المتتبع لهذه القضايا والمشكلات اللغوية لا يستطيع أن يفهمها إلاّ أذا تعـــرّف علـــى حيثياتها وسياقاتها الكلامية والفلسفية والمذهبية من مثل موضوع (المجاز والحقيقة) وقضايا (الاستعارة والتشبيه) والقياس النحوي...[2].

---

1)- عبد الجليل بن عبد الكريم سالم: مرجع سابق- ص14.

2)- لمزيد من التوسع ينظر: محمد عابد الجابري- (نقد العقل العربي بجزأيه نقد العقل العربي- بنية العقل العربي).

ونتيجة لهذا الوضع وهذه الملابسات الفكرية والتاريخية والسياسية التي أوجدت تفاوتا في فهم بعض النصوص القرآنية والحديثية، انتقل الأمر إلى النصوص الأدبية حيث "نشأت الحاجة إلى تأويل النصوص الدينية، ومما يجب ملاحظته أن التأويل الّذي نشأ بين الصحابة لم يتعدّ إلى الرسول ε فيما يشكل عليهم، فيبيّن لهم ما خفي عن إدراكهم، فهم يتنازعو في مسألة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال"[1].

وبنظرة متفحصة إلى تاريخ الفكر الإسلامي نجد أن اللغة العربية صارت المرجع الأوّل لكل الاتجاهات بغية تأسيس وضبط قواعد الفهم للنص الديني وتأويله ومن ثم صارت اللغة مرتبطة أشدّ الارتباط بمختلف الميادين المعرفية والتي سيطرت على الواقع الثقافي والعلمي للحضارة الإسلامية منذ ما قبل عصر التدوين إلى أواخر العصر العباسي[2]، وهنا نلاحظ أن معظم الدراسات التأويلية والتفسيرية والنقدية كانت تدور حول كلمات وعبارات تحوّلت على مدار التطوّر الفكري والثقافي والمذهبي إلى "مصطلحات" أصبحت فيما بعد عناوين كبرى بارزة لتلك المجالات العلمية والمذهبية لا يمكن أن تعرف إلا على ضوءها أو تمارس نشاطها المعرفي وتستمد حيويتها الثقافية من تلك المصطلحات بحيث "أن هؤلاء القدماء قد حدد كل منهم نفسه بميدان خاص من هذه الميادين وإن كان بعضهم قد ادعى أنه يؤرخ لهذه الحضارة عن طريق تلك المصطلحات، فله عذره، لأنه اعتمد على بعض ما جرى على ألسنة أولئك الّذين جمعوا هذه

---

1)- أحمد عبد المهيمن: إشكاليات التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد- دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر- مصر- ط1- 2001- ص89.

2)- محمد بن علي يوسفي: أثر اللغة العربية في الحضارة الإسلامية- دار النسر للطباعة والنشر والتوزيع العربية- عمان- الأردن- ط1- 2003- ص84.

الحضارة، دون أن يلتفت إلى الخيط الّذي يصل بينه وبين الفكر الإسلامي نفسه، فيتحدد بذلك موضع كل مصطلح في مجرى الزمن الّذي سـارت فيـه تلـك الحضارة، وظاهرة التأويل من تلك المصطلحات التي نشأت وشاع استعمالها، إمّا بلفظها وإمّا بدلالتهافي مختلف المجالات الفكرية"[1].

وبناء على ما سبق يمكن أن نتتبع مفهوم التأويل عند علمـاء القـرآن والتفسير وعلماء الأصول والنحو.

إن الراصد لأهم التحولات التي تناولت موضـوع التأويـل بالشـرح الاصطلاحي أو المناقشة والتحليل والتنظير يجدها تتناوله تناولا دينيـا، أي أنـه مرتبط بالنص القرآني[2]، ولابدّ أن نشير في هذا المقام إلى أن ارتبـاط التأويـل بالموضوع الديني كان قبل الإسلام حيث كان العرب على علمٍ بذلك وقد أشار إلى ذلك الراغب الأصفهاني إذ يقول: "والتأويل يستعمل أكثـره في الكتـب الإلاهية"[3].

وانطلاقا من هذه الإشارة الأخيرة، يمكن أن نصدر حكما وإن لم يكن قاطعا فإن له نصيب من الصحة، مفاده أن العرب قد اطلعوا عن الهيرمينوطيقـا المرتبطة بالنصوص المقدسة القديمة في التراث المسيحي واليهودي خاصة.

1)- السيد عبد الغفار: التفسير ومناهجه، النص وتفسيره- دار المعرفة الجامعية- مصر- د.ط- 2000- ص22.

2)- المرجع نفسه- ص230.

3)- نقلا عن: جلال الدين السيوطي- الإتقان في علوم القرآن- دار الكتب العلميـة- لبنـان- د.ط- د.ت- ج2- ص381.

لقد أحصى علماء التفسير مواضع ورود لفظ "تأويل" في القرآن الكريم بكل صيغة (17) سبعة عشر موضعًا[1]، نذكر منها ما جـاء في قولـه تعـالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَـوْمٍ يُؤْمِنُـونَ، هَـلْ يَنْظُرُونَ إِلا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُـلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ...﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُـنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْـهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلا أُولُو الأَلْبَابِ﴾[3].

ومما يلاحظ اختلاف المفسرين في تفسيرهم قوله تعـالى: ﴿تَأْوِيلَـهُ﴾ والمراد بها، حيث خاضوا فيها مختلفين اختلافا واضحا في تحديد المراد منها. يقول "اختلاف أهل التأويل في معنى "التأويل" الّذي عنى الله جلّ ثناؤه بقوله: "وابتغاء تأويله"، فقال بعضهم: معنى ذلك الأجل الّذي أرادت اليهود أن تعرفـه مـن إنقضاء مدة أمر محمد ε وأمر أمته من قبل الحروف المقطّعة عن حساب الجمل

---

1)- محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم- دار الجيل- بيروت- لبنـان- د.ط- د.ت- ص97- مادة أوّل.

2)- سورة الأعراف، الآية: 52-53.

3)- سورة آل عمران، الآية: 07.

كـ (ألم وولمص وألر وألمر) وما أشبه ذلك في الآجال... عن ابن عباس: أمـا قوله "وما يعلم تأويله إلاّ الله" يعني تأويل يوم القيامة إلاّ الله"[1].

وفي موضع آخر ذكر الله سبحانه كلمة التأويل بمعنى أحسن الجـزاء أو أحسن توبا وعاقبة ووقف عندها من المفسرين ومنهم مجاهد على مـا يـذكر الطبري وهو بصدد تفسيرها[2] في تفسيره لقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إلا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾[3]، كما أن كلمة تأويله وردت في موضع آخر من القـرآن الكريم إذ يقول الله تعالى: ﴿...وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الأحَادِيثِ...﴾[4].

قال مجاهد في تفسير[5] معناها أنها "عبارة الرؤيا" أي تفسير الأحلام وفي نفس السورة ترد كلمة تأويل في موضع غير الّذي سبق في قوله تعالى: ﴿نَبِئْنَـا بِتَأْوِيلِهِ﴾، وهنا يذكر الإمام الطبري عن تفسير مجاهد لها بأن كلمة تأويله تعـني الشيء ذاته، أي نبئنا به حيث أن قولنا: تأويل الشيء وهو الشيء[6].

أمّا فيما يتعلّق باصطلاحات المفسرين للكلمة في ميدان علوم القـرآن والتفسير فإنهم اختلفوا في معناها اختلافات كثيرة سنشير إلى أبرزها.

1)- الطبري: تفسير الطبري- ج3- ص121.
2)- نفسه- ج8- ص145.
3)- سورة الأعراف، الآية: 53.
4)- سورة يوسف، الآية: 06.
5)- الطبري: ج12- ص92 وما يليها.
6)- نفسه- ج12- ص128.

ذكر الإمام الزركشي في معنى كلمة تأويل: "قيل: التفسير والتأويل واحد بحسب عرف الاستعمال والصحيح تغايرهما"[1]، وهنا دلالة على أن المعنى واحد في بعض الاستعمالات ولا فرق بينهما ربما يشرح معنى التأويل معنى التفسير كما يشرح التفسير معنى التأويل.

كما أورد أحد العلماء قولا لابن تيمية عن (مجموع الفتاوي) نفس الموقف من التأويل والتفسير قائلا: "يراد بلفظ التأويل: التفسير، وهو اصطلاح من المفسرين، وبهذا قال مجاهد إمام أهل التفسير إن (الراسخون في العلم) يعلمون تأويل المتشابه فإنه أراد بذلك تفسيره وبيان معانيه، ولهذا مما يعلمه الراسخون"[2].

فالمستفاد من ذلك أن بعض من وقفوا على تفسير القرآن بعامة، وعلى آية التأويل في سورة آل عمران قد اتفقوا على أن التأويل يعني التفسير، بينما نجد أن بعض المفسرين الآخرين وعلماء القرآن يرون خلاف ذلك ويقدّرون أن هناك فوارق بين المصطلحين، لخص ذلك صاحب البرهان الإمام الزركشي قائلا: "قال الراغب: التفسير أعمّ من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ، والأكثر استعمالا التأويل في المعاني، كتأويل الرؤيا، وأكثره يستعمل في الكتب الإلاهية، والتفسير يستعمل في غيرها، والتفسير أكثر ما يستعمل في معاني مفردات الألفاظ"[3].

1)- بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن- تح: محمد أبو الفضل إبراهيم- دار الجيل- بيروت- لبنان- د.ط- 1988- ج2- ص149.

2)- الشريف الكتاني الأثري: التأويل عند أهل العلم- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان- ط1، 2004- ص30.

3)- الزركشي: البرهان في علوم القرآن- ج2- ص149.

ويبدو لنا من خلال هذا الشرح أن التأويل مرتبط بالمعاني وأكثر ارتباطا بالكتب المقدسة وبكل ما هو من عالم الغيبيات، بينما التفسير مرتبط بالألفاظ والمفردات، وهذا التمييز وكأني به قائم على ثنائية المركبة للنص والمتن ألا وهي ثنائية (اللفظ والمعنى) وهي حاضرة بقوة في هذا البيان، ثمّ أضاف الإمام الزركشي قائلا: "التأويل كشف ما انغلق من المعنى، ولهذا قال البجلي: التفسير يتعلق بالرواية، والتأويل يتعلق بالدراية، وهما راجعان إلى التلاوة والنظم المعجز الدال على الكلام القديم بذات الربّ تعالى"[1]، وهذا انتقال دلالي مهم في تطور مفهوم التأويل لارتباطه بأعمال العقل والاجتهاد في استنباط المعاني والأحكام من النصوص في مقابل التفسير الّذي يتعلّق بالرواية التي تقابل الدراية وهذا يذكّرنا بصراع أهل الدراية وأهل الرواية أو فيما عرف في تاريخ الفكر الإسلامي بـ (أهل النقل وأهل العقل).

وبعد هذا الفرق المؤسس على الدراية يضيف قائلا: ما وقع مبيّنا في كتاب الله ومعيّنا في صحيح السنة سمّي تفسيرًا لأن معناه قد ظهر ووضح، وليس لأحد أن يتعرّض إليه باجتهاد ولا غيره بل يحمله على المعنى الّذي ورد لا يتعدّاه، والتأويل ما استنبطه العلماء العاملون لمعاني الخطاب الماهرون في آلات العلوم"[2]، وهنا يمكن تلخيص الفرق بين التفسير والتأويل على أن التفسير:

- بيان لفظ لا يحتمل إلاّ وجهًا واحدا.
- أو: القطع بأن المراد باللفظ هذا.
- أو: بيان وضع اللفظ، إما حقيقة أو مجازا.

1)- الزركشي: مرجع سابق- ص150.

2)- محمود محمد ربيع: أسرار التأويل- الهيئة المصرية العامة للكتاب- مصر- د.ط- 1993- ص211.

فالتفسير بهذا يكون في الألفاظ ومفرداتها.

أمّا التأويل: فهو توجيه أو صرف لفظ متوجّه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة.

أو: هو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله [بأن مراده هذا].

أو: هو الاستنباط، فالاستنباط يتعلق بالتأويل، والتأويل هو ما استنبطه العلماء...[1].

إذن، فالتفسير متعلّق بالإتباع من جهة مصدر فهم المعاني والأحكام، ولكنه من جهة النص فهو المتعلق بالوضوح، أي وضوح معناه وظهوره، فالوضوح والظهور هما ظاهر النص، ولقد عُرِّف الظاهر لدى الأصوليين بأنه: "لفظه يغني عن تفسيره"[2].

ثم يضيف الشوكاني قائلا عن الإمام الغزالي: "هو المتردد بين أمرين وهو في أحدهما أظهر"[3].

إذن فالظاهر الّذي تعلّق به التفسير هو ما اكتفى بما دلّ عليه لفظه هذا من جهة اللفظ في التعريف الأوّل بينما عند الغزالي فالظاهر هو عن صيغة التفصيل (الأظهر) من أوجهين يبعثان على التردّد في قبول أحدهما فيترجح الأظهر، أي الأقوى والأقرب والأرجح، ولهذا نجد أن الشوكاني يقول عن

---

1)- محمود محمد ربيع: مرجع السابق- ج2- ص382.

2)- محمد بن علي بن محمد الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول- دار السلام- الإسكندرية- مصر- د.ط- 1998- ج2- ص510.

3)- نفسه، ص510.

التأويل في اصطلاح الأصوليين: "واصطلاحًا صرف الكلام عن ظاهره على معنى يحتمله وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح"[1].

ولقد ساق هذا التعريف الأصوليين إلى التنبّه بأنه يمكن أن ينطبق على تأويلات لا يقبلها الشرع فتعتبر من مفاسد التأويل، فزادوا استدراكا على ذلك تحديد أنواع التأويل، فقالوا تأويل صحح وتأويل فاسد[2].

ورغم أن الأصوليين لا يختلفون عن المفسرين في تحديد مفهوم التأويل إلا أنهم يختلفون في تحديد الموضوع "فهو عند المفسرين والمتكلمين يتناول النصوص المتشابهة كآيات الصفات، وعند الأصوليين يتناول نصوص الأحكام التكليفية"[3].

كما أن هناك اختلافات حاصلة بين العلماء عند تحديد مفهوم التأويل من جهة ظاهر الألفاظ وباطنها، فكذلك نبّهوا إلى أن الظاهر حوله خلافات ذكرها الشوكاني على أنها ثلاثة تعد تحديدًا فيما يدخله التأويل وما لا يدخله فقال: "فيما يدخله التأويل وهو قسمان: أحدهما أغلب الفروع ولا خلاف في ذلك، والثاني الأصول كالعقائد والديانات وصفات الباري عزّ وجلّ"[4]، ثم بيّن أن تأويل الأصول على ثلاث اتجاهات هي:

"الأوّل: أنه لا مدخل للتأويل فيها، بل يجري على ظاهرها ولا يؤوّل شيء منها وهذا قول المشبّهة.

---

1)- محمد بن علي بن محمد الشوكاني: مرجع سابق، ص512.

2)- نفسه، ص512.

3)- حسين حامد الصالح: التأويل اللغوي في القرآن الكريم- دراسة دلالية- دار ابن حزم- لبنان- ط1- 2005- ص20.

4)- مرجع نفسه- ص299.

والثاني: أنّ لها تأويلا لكن نمسك عنه مع تتريه اعتقادا عن التشبيه والتعطيل لقوله تعالى: ﴿ومَا يَعلَم تأْوِيلُه إلاّ اللهُ﴾، قال ابن برهان: وهذا قول السلف، قلت: وهذا هو الطريقة الواضحة والمنهج المصحوب بالسلامة عن الوقوع في مهاوي التأويل لما لا يعلم تأويله إلاّ الله وكفى بالسلف الصالح قدوة لمن أراد الاقتداء وأسوة لمن أحب التأسي على تقدير عدم ورود الدليل القاضي بالمنع من ذلك، فكيف وهو قائم موجود في الكتاب والسنة.

والمذهب الثالث: أنها مؤولة"[1].

إن مبدأ التحفّظ في التأويل في القرآن الكريم قائم على أمرين: "لقد تحفّظ المسلمون بعض الوقت من تفسير القرآن بالاعتقاد على الرأي واكتفوا فيه بما نقلوه على رسول الله ε وبما ثبت لديهم عن الصحابة أو ربما فهو من اللغة ومقتضيات أساليبها وتعابيرها وكان توقّفهم عن تأويل الآيات لأمرين:

الأوّل: المنبع الوارد في القرآن الكريم: ﴿...فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلا أُولُو الأَلْبَابِ﴾[2].

الثاني: أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق والأول في صفات الباري بالظن غير جائز، فربما أولنا الآية على غير مراد الباري تعالى فوقعنا في الزيغ، بل نقول كما قال الراسخون في العلم كل من عند ربنا"[3].

1)- حسين حامد الصالح: مرجع سابق- ص299.

2)- سورة آل عمران، الآية: 07.

3)- سعيد شنوفة: التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة- المكتبة الأزهرية للتراث- مصر- د.ط- د.ت- ص30-31.

ولقد كان لابن رشد إسهام كبير في موضوع التأويل وأهدافه ومنهجه ولخّص رؤيته للموضوع في كتابه فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال[1]، حيث جاء في آخر ما عنونه "قانون التأويل" وهذه الصيغة تكشف عن هموم ابن رشد في هذه المسألة، وكأنه أراد أن يجمع مناهج العقول في الفهم على ضوابط منطقية يسلّم بها كل منطق لدى علماء الكلام وحتى غيرهم وهنا في قانون التأويل: "يعقد لابن رشد خاتمة بعنوان "قانون التأويل" أي المنهج الّذي وراء علم الكلام الّذي يسبب كثيرا من أخطاء المتكلمين وهو قانون؛ أي منهج دقيق ومحكم. فالتفسير هو الوسيلة للانتقال من الفهم إلى التعبير، وهو يعادل نظرية المعرفة في الحضارة النصية، كيفية التعامل مع النص، العلاقة بين النص والشعور من ناحية، والنص والعالم الخارجي من ناحية أخرى..."[2].

لقد وضع ابن رشد بـ"قانون التأويل"المعالم الكبرى للعملية التأويلية بغية تحقيق مشروع الإصلاح الفكري والمنهجي الّذي شرحه في كتبه المتأخرة، وهنا بدأ معركته أوّلا بتصحيح المفاهيم المضلّلة، التي ألحقت بتصورات المؤوّلين حول التأويل "والحقيقة أن التأويل ليس في الشريعة، بل في بعض الصور الفنية التي توحى في حالة أخذها على ظاهرها بالتجسّم أو التشبيه، أو بالجور أو الظلم، لذلك من الأفضل استعمال لفظ الوحي أو الدين بدلا من الشريعة، لأن الشريعة لا تأويل فيها كما تفعل الشيعة في تأويل الشريعة، وهنا يبدو ابن رشد

1)- محمد بن أحمد بن محمد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال- تح: عبد المجيد همو- دار معد للطباعة والنشر والتوزيع- دمشق- 1996- ص53.

2)- حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع- المجلد الثالث- الإبداع- دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع- د.ط- 2001- ص175.

فقيها أكثر منه حكيما في استعمال لفظ الشريعة وهو يعني التأويل –ليس كشفا إلاهيا أقرب إلى العلم اللّدني، بل منهج عقلي واستدلال منطقي وتحليل للتجارب الحيّة مع إدراك لواقع خارج النص ورؤية لداخله من صنع الفقيه أو المؤوّل أو المفسر أو الحكيم بناء على منطق التأويل"[1].

وما يمكن قوله أن ابن رشد جاء بطريقة جديدة لم تكن مستعملة من قبل عند علماء الكلام على الأقل والمعتزلة والسنة والشيعة، وهي طريقة التأويل البرهاني بدلا من التأويل الجدلي، ومع ذلك لم يسلم من الادعاءات والاتهامات وسمي بالحتمي.

المبحث الثالث: مفهوم التاريخية وتأويل النص/التراث:

مفهوم التاريخية بالنسبة لنظرية الهيرمينوطيقا الغربية مفهوم مركزي لعملية الفهم والّذي أسس له دلتاي، فالفهم عنده ليس مادة للتوغل في عقول الناس، بل هو عملية لإدراك تعبيرات عقولهم، فهو ليس منطقا يهدف إلى الكشف عن أشياء جديدة، بل إنه تحصيل حاصل، إننا لا نفهم سوى ما نعرفه من قبل، فكل الناس على علم بمعنى الغضب والألم والفرح والسعادة والتذكر.

لقد أعطى دلتاي دفعه حقيقية للاهتمام الحديث بالتاريخية ويمكن القول أن "التاريخية تُجد للهيرمينوطيقا الحديثة أسسها النظرية"[2].

---

1)– حسن حنفي: مرجع سابق– ص177–178.

2)– عادل مصطفى: فهم الفهم– مدخل إلى الهيرمينوطيقا– ص101.

أ- التاريخية:

هو مصطلح تشكل مع الحركة الفكرية التي تطوّرت مع مشروع "الحداثة" و"ما بعد الحداثة" واشتقت من مصطلح "التاريخ"الّذي يحيل إلى الماضي والقبلي سواء تعلق الموضوع بالأحداث والوقائع أو بالأفكار والتصورات أو بالإنسان والمجتمعات وهذا يحصل في التصورات والمفاهيم التقليدية التي قامت على أساس التطور الخطي للأحداث والوقائع والأفكار في الزمن[1]، هذا دفع ببعض المفكرين إلى نقده محاولين تجاوزه والتأسيس لمفهوم آخر يقوم على أساس "الانفصال" و"الاتصال".

فالانفصال كان بالنسبة للتصور التقليدي للتاريخ تلك الفجوة الدالة على تشتت الأحداث الزمنية ولابد من القول أن الانفصال هو من المفهومات غير المقبولة، حيث كان الهدف على الدوام محاولة إقصائه وبغية رأب الصدع واسترجاع الكيان وإبراز الاتصال، إلا أن الملاحظ اليوم أنه أصبح أحد العناصر الأساسية التحليل التاريخي والبحث عن التأثيرات والامتلاءات والتناغمات والتشابهات والتنقيب عن أسباب الركود والرقابة والدوام والثبات، والسبب يعود إلى أن الانفصال في حد ذاته معطى تاريخي ينبغي تحليله باعتباره آلية وموضوعا للبحث تكمن قيمته الحقيقية في وصف الأحداث المتباعدة في بناء وحدات مختلفة من حيث تخصيص الميادين وعزلها، فالغاية من إثبات الانفصال تفتيت الهوية وجعلها حركة وليس سكونًا، خطًا وليس نقطة، اختلافًا وليس تطابقا، وبهذا المعنى فإن الانفصال لا يلغي ولا يقصي التاريخ، فإحدى الخاصيات الأساسية للتاريخ الجديد هي بلا شك انتقال وظيفة المنفصل بحيث

1)- عادل مصطفى: مرجع سابق- ص134.

ينتقل من العائق إلى الممارسة واستغراقه داخل نسق وبنية خطاب التأريخ. وبهذا الشكل لن يؤدي وظيفة جبر خارجي ينبغي عزله وسيغدو مفهوما إجرائيا ينبغي تعديل جوهريته بحيث يمس لب "المفهوم ووظائفه الفكرية والثقافية والمنهاجيـــة حتى غدا نشاطا علميا يهدف إلى تحليل..."[1] "تحليل السلاسل الزمنية ووصف الخطاب في صورها المبعثرة والمنفصلة..."[2].

إن جملة هذه المفاهيم والتصورات هي إبداع للفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو قي فلسفته التي تقوم على تحليل الخطاب، هذا الأخير الّذي يختلف عـــن الجملة والقضية، كما يختلف التحليل الخطابي عن تحليل اللغة والتحليل المنطقي، ذلك أن تحليل الخطاب يعتمـــد علـــى الوصـــف الأركيولـــوجي والتحليـــل الجينولوجي، فيسعى الأوّل إلى سن قوانين ندرة المنطوقات وتراكمها، أمّا الثاني فهو عني البحث عن البدايات لكن بطريقة غير تقليدية تختلف عـــن الطريقـــة التقليدية التاريخية، فهو يعني حيث تركز على تبين الانقطاعات والفواصل مـــن أجل الكشف عن ندرة وخارجية وتراكم وقبلية الخطابات أو بتعبير دقيق يقوم على التحليل التاريخي للخطابات وله تعود مرجعية الخطاب إلى الـــذات أو إلى المؤسسة أو إلى الصدق المنطقي أو إلى قواعد البناء النحوي وإنما إلى الممارسة[3].

إن إعادة تأسيس هذه المفاهيم عند فوكو ناتج قناعة تشكلت أن هـــذه الأخيرة صدئت في الفلسفة وفي تفكير الإنسان المعاصر حتى حجبت الحقـــائق وانطمست عبر التاريخ، وبالتالي كان لابدّ من إيجاد آلية معرفية قوية تمكننا من

1)- عادل مصطفى: فهم الفهم- مدخل إلى الهيرمينوطيقا- ص135.

2)- نفسه- ص135.

3)- الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو- المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة- مصر- 2000- ص124 وما بعدها.

إعادة إنتاج مفاهيم والتأسيس لها تأسيسا يمكننا من فهم التراث وتتلخص مهمة الحفر في مهمتين أساسيتين في تطوير المنهاجية التحليلية للوصـــول إلى حقـــائق الأمور وذلك:

1)- لفهم الأحداث والوقائع كما هو سياقها التاريخي لأنها حاضـــرة بقوة في السلوك المعاصر دون وعي بحقيقتها المعاصرة.

2)- تجديد منهج تحليل النصوص والخطابات وإبراز سلطتها على تلقي المفاهيم والتصورات وصناعة المبادئ والأيديولوجيات.

وهنا وجب تحديد مفهوم السلطة (القوة) لأنه يحتل مكانة مركزية عند فوكو، حيث ناقش كافة أشكال السلطة وقد حدد مفهوم المعرفـــة- الســـلطة بالجمع والربط بينهما لا بالفصل والتمييز كما هـــو الحـــال عنـــد الفلاســـفة الماركسيين أو المنتمين إلى مدرسة فرانكفورت[1].

إن الماضي بالنسبة للحاضر يدل على فكرة -ما قبل- ويعتـــبر مفهـــوم القبلي La priori أحد العلامات البارزة وأحد أهم المفاهيم التي تصوغها نظريـــة تحليل الخطاب لدى ميشال فوكو، وأوّل من صاغ مفهوم القبلي كإطار صوري وضروري وشامل لكل تجربة ممكنة هو الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط[2]، فهو يعتبر الأرضية الصورية والتي على أساسها تبنى جملة الموضوعات وتصاغ جملـــة الأحكام، فالقاعدة التي تحدد القبلي كشرط إمكان التجربة وكإطار سابق عليها تحدد وظيفة النقد التي يتخذها العقل الخالص في فحص أدواته المعرفية وآلياتـــه المنهجية[3].

1)- الزواوي بغورة: مرجع سابق- ص231.

2)- عما نويل كنط: نقد العقل المحض- تر: موسى وهبة- مركز الإنماء القومي- لبنان- ص46-47.

3)- عادل مصطفى: فهم الفهم- مدخل إلى الهيرمنيوطيقا- ص132.

يطالعنا ميشال فوكو حول طبيعة هذا المصطلح المركب (قبلي/تاريخي) بالقول: "وواضح ما في ملاقاه هاذين اللفظين ووضعهما جنبا إلى جنب من إثارة فأنا أقصد الإشارة بهما إلى (قبلي) لا يكون كما هو معهود شرطا لصحة الأحكام، بل يكون شرط وجود العبادات، فلا يعني في شيء أن أكتشف ما يجعل من قول قولا صحيحا، أو ما يسمح بإمكانه، بقدر ما يعني في إبراز شروط انبثاق العبارات وقانون تواجدها مع عبارات لا يتعلق الأمر بشرط قبلي لحقائق عاجزة عن أن تخرج إلى حيز القول، أو ألاّ تعطى في التجربة الواقعية بل قبلي لتاريخ نُعطى، ما دام تاريخ أشياء قبلت بالفعل"[1].

هناك جملة من الأسئلة تحوم في فضاء هذا المفهم (القبلي/التاريخي) بحكم أنه متعلق بفعل وقع.

- ماهي شروطه التي أقامته؟
- ماهي أسبقيته التي أنتجته في خطابات أصبح هو مرجعيتها؟

إن هذا المفهوم محايث للتاريخ بما هو صورة لمشهد الخطاب النسيجي العضوي المتفاعل معه لا يقبل الانفصال والتفسير إلا في إطار الخارج والصوري الّذي يفرض سلطة توجيه الخطاب، وفي هذا يقول فوكو: "فالقبلي بمحاشية للتاريخ لا يصبح ذلك الإطار الشامل والصوري الّذي يوجه الخطابات ويقيّمها على أساس الصحة أو الخطأ، وإنما مجرد انتظام خاص يميّز الخطابات لأحداث وممارسات تخضع لقواعد خاصة وصارمة، هذا القبلي لا ينفلت عن التاريخية،

1)- ميشال فوكو: حفريات المعرفة- تر: سالم يفوت- المركز الثقافي العربي- المغرب- ط3- 2005- ص118.

فهو لا يؤسس وراء الأحداث بنية زمنيّة وإنما يحدّد على أساس جملة القواعد التي تميّز ممارسة خطابية"[1].

إن هذا التصور البنيوي الّذي يهتم بشروط الخطاب ونظام علاقات في (القبلي/التاريخي) يحيل إلى أن الوعي التاريخي بالموضوع قائم على عزل أنـــواع السياقات الخارجية والاهتمام فقط بالعنصر المحوري بالموضوع في علاقاته ببقية محاور الكل أو أجزائه المنتظمة وفق نسق خاص، ذلك أن "...القول إن كلامبنيا يمكن أن يفهم بموجب مركزه الخاص قول ينسجم مع مبدأ التأويليـــة القـــديم، وينسجم مع إصرار الفكر التاريخي على أنّ عصرا ما يجب أن يفهم بمقتضى ذاته وليس طبقا لمعيار حاضر غريب"[2].

إن هذه البَنْيَنَةُ Structuralisation الـــتي تفـــرض التحليـــل المحايـــث[3] للموضوع في تاريخيته؛ أي داخل عصره وضمن الآنية التي احتوتـــه في الـــزمن السابق (الماضي) دون ربطه بالحاضر وجملة الأحكام المرتبطة بهذا الحاضر، وهذا في جانبه الموضوعي يعد آلية من آليات التحليل الموضوعي الـــتي يتعامـــل مـــع معطيات (النص/الموضوع). إن التحليل التاريخي يكمن كله أساسا بربط فكـــر

1)- ميشال فوكو: حفريات المعرفة- مرجع سابق- ص135.

2)- هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر: حسن نـــاظم علـــي حاكم- دار أويار للطباعة والنشر والتوزيع- ليبيا- ط1- 2007- ص326.

3)- يعتبر مفهوم المحايثة Immanence من المفاهيم التي أشاعتها البنيوية في بداية الستينات مـــن القـــرن الماضي ليصبح بعد ذلك مفهوما مركزيا يستند إليه لفهم النص وأصبح التحليل المحايث هو كلمة الســـر التي يتداولها البنيويون فهو وحده الّذي يجيب عن كل الأسئلة ويدرك كل المعاني والمقصود به أن النص لا ينظر إليه إلاّ في ذاته مفصولا عن أي شيء يوجد خارجه، ينظر إلى:

André Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P : 09.

صاحب النص الّذي أعيد تنظيمه بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية السياسية والاجتماعية والإيديولوجية، هذا الربط ضروري من أجل اكتساب فهم تاريخي للفكر المنوط به الدرس من جهة ومن جهة أخرى لاختبار صحة النموذج (البنيوي) الّذي قدمته المعالجة السابقة، ونقصد بالصحة هنا الإمكان التاريخي، ذلك الإمكان الذي يجعلنا على بيّنة مما يمكن أن يتضمنه النص، وما لا يمكن أن يتضمنه، وبالتالي يساعدنا على التعرف على ما كان في إمكانه أن يقوله ولكنه يسكت عنه"[1].

المفهوم عن التحليل التاريخ أنه تحليل غائي يُخضع الموضوع من الصيرورة الزمانية في لحظة نشأته كموضوع وهنا يكتسي ذاتيته وخصوصيته ينتهي إليها. فـ"النظرة التاريخية باختلاف تلاوينها هي نظرة غائية تقوم على إخضاع الظاهرة الزمانية المباشرة، ولا تعترف بهذه الظاهرة إلاّ بالذاتية التاريخية والمتناهية..."[2].

إذا نجد أنفسنا داخل الحقل الهيرمينوطيقي التأويلي أمام مشكلتين أساسيتين:

1)- محمد عابد الجابري: نحن والتراث- قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي- المركز الثقافي العربي- المغرب- ط6- 1993- ص24.

2)- جميل قاسم: المختلف والمؤتلف- دار الينابيع- دمشق- سوريا- ط1- 2001- ص114.

1- مشكلة المفهومية[1]: وضرورة معالجة هذه المعضلة الفكرية من خلال إعادة النظر في جملة المفاهيم التي أخذت حظا كبيرا من الانتشار على الرغم من كونها مغلوطة تارة ومشوهة تارة أخرى، وهذا مرده في -نظرنا- إلى الفقر العلمي؛ وأيضا إلى أن المفاهيم والمصطلحات التي تنشأ في بيئة ما وتفرض نفسها على المجتمع، تجبر العقل على استخدامها كمفاتيح معرفيّة للفهم من ناحية، ومن ناحية أخرى لإيصال الأفكار أو تصديريها ومن ثمة إلى الدعوة إليها، وهنا تجدر الملاحظة إلا أن أغلب المفاهيم لا تمتلك الإثارة والجذب القويين لدى المتلقي[2]، وتكمن الخطورة في الخطابات الدينية حيث تفرض هذه المفاهيم والمصطلحات نفسها من جهة ثم تعمد إلى إلغاء أو تهميش مفاهيم أخرى فتصبح هذه الأخيرة هامشيّة وغير شعبيّة، ويمكن أن نقول أن الانحراف مس الخطاب الديني في المجتمعات المسلمة حيث نرى انتصار مفاهيم متشددة ومأزومة على أخرى تتسم بالتسامح، وهذا يدل على خلل كبير في ترتيب الأولويات في الخطابات الدينية المعاصرة.

ومن هنا كان من الضروري ضبط الجانب الدلالي والمفهومي للمصطلح من أجل فهم مضمون النص. فالنص هو نسيج من الكلمات تتضمن حقائق ومعاني تحتاج إلى استنباط وتأويل من أجل إبرازها وإظهارها، وهنا لابد من

1)- المفهومية بمعناها العام هي مجموع المعاني المفهومية من الألفاظ مصنفة وموضوعة في نسق مفهومي معين ولذلك شكلت الدراسة المفهومية أحد أركان الدراسة المصطلحيّة، ففيها تدرس النتائج المفهومة والمستخلصة من دراسة نصوص المصطلح وما يتصل به، وتصنف هذه النتائج تصنيفا مفهوميًّا عبر مجموعة من العناصر المنهجيّة التي تعين على استخلاص التصور المستفاد من نصوص بمصطلح المختلفة.

2)- صلاح إسماعيل: بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية- المعهد العالمي للفكر الإسلامي- القاهرة- ط1- 1988- ص36 وما بعدها.

التفرقة بين الكلمة والفكرة والمفهوم المجرد والمفهوم والمصطلح ذلك نتيجة لتنوع الاستعمالات في مختلف الحقول المعرفية الفلسفية، الاجتماعية، الدينية، الثقافية، وينصب اهتمام الأدبيات بشروط امتلاك المفهوم وبالشكل وأصنافه ووظائفه...[1].

إن فن بناء المفاهيم هو تعبير صادق على القدرة الإنسانية على إدراك حقائق الأشياء ومعاني الوجود، فالفهم الصحيح هو تحرير العقل من سلطة اللغة وزيف المقولات، وهنا يعود جزء كبير من إشكالية المصطلح والمفهوم في الفكر العربي المعاصر إلى إشكالية الترجمة من لغات أجنبية، حيث لا نجد تعريفا دقيقا متفق عليه بين النقاد والمفكرين لكثير من المصطلحات المتداولة، وهذا يعود إلى غياب ترجمة مرجعية موحدة للمصطلح نفسه، إلى جانب اختلاف التكوين الفكري والعلمي للمترجم، فنجد مفهوم المصطلح يختلف من مترجم إلى آخر، إضافة إلى أنه، وفي كثير من الأحيان، لا تتم الترجمة بشكل مباشر بين لغتين بل تكون لغة وسطة، تتوسط لغات مشهورة كالفرنسية والانجليزية، الألمانية...

ولعل أبرز مثال على الاضطراب في التعريب الّذي يمس تكوين المصطلح والمفهوم هو: مصطلح الحداثة حيث ليس هناك مفهوم موحد للحداثة حتى عند المشتغلين فيها، وهنا نجد "إنه لمن المؤكد منهجيّا أنه ليس هناك تعريف للحداثة، وإنما هي حالة فكرية كلية، تشمل الأفكار والوعي مثلما تشمل أنماط المعاش والإدارة، ولكل بيئة اجتماعية أو فكرية تعريفها الخاص بها، بل إن لكل حدائي تعريفه الخاص الّذي لا يشترك فيه معه أحد..."[2].

1)- محمد مفتاح: المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي- المركز الثقافي العربي- المغرب- ط1- 1999- ص5.

2)- عبد الله محمد الغذامي: حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية- المركز الثقافي العربي- المغرب- ط1- 2004- ص35.

إذا الحداثة كمصطلح له شهرة واسعة وليس له تعريف متفق عليه، بــل هناك من التعاريف ماهي متناقضة فيما بينها، هذه الإشكالية في تحديد مفهــوم الحداثة أدت في كثير من الأبحاث النقدية الموجهة لدراسة النص إلى تكوين رؤية غير متفق عليها تجاه النصوص مما يجعل الطريق ممهدًا للأدلجة.

2- المشكلة الثانية: أهم الدعائم الأساسية التي وجب أن يدرس النص من خلالها والتي يمكن حصرها في مسائل ثلاث هي اللغة، التاريخية، علاقة النص بالدراسات الإنسانية والاجتماعية.

ب- مسألة اللغة:

لما كان النص، مطلق النص، نصًّا لغويًّا، وبما أن اللغة ظــاهرة إنســانية وهو من بين أهم المفاهيم التي انشغلت بها الفلسفة المعاصرة واللسانيات وكذلك الحال النسبة للعلوم الإنسانية كعلم النفس اللغوي وعلم الاجتماع، كما أن للغة وسائل متعددة تظهر في أشكال الخطاب المختلفة[1]، ويستخدمها الإنســان في شؤون تعامله مع الآخرين وفي التعبير عما يدور في ذهنه من أفكار لا سبيل إلى طرحها إلا بواسطة اللغة، ومن وسائلها في ذلك استغلال خلايــا الــذاكرة في الدماغ لتخزين الكلمات بدلاً من تخزين الأشكال والألوان والصفات الفيزيائية، والمهم من كل هذا أنه كان لتطور اللغة لدى الإنسان أثر في تغــيير خارطــة الدماغ بشكل جوهري، لأن مساحات واسعة كانــت تســتخدم للحركــة والإحساس تحولت إلى هذه الوظائف، وغني عن القول أن اللغة هــي الكيــان الثقافي للمجتمع الّذي ينتمي إليه الفرد المستخدم لتلك اللغــة، أمــا الخطــاب

1)- شحادة الخوري: دراسات في الترجمة والمصطلح والتعريب- طلاس للدراسات والترجمة والنشــر- دمشق- سوريا- ط2- 1992- ص51.

(النص) فله استخدامات كثيرة، لكننا هنا نستخدم هذا المصطلح في الدلالة لتوظيف الفرد للغة في سياق معين.

فتراث اللغة مليء بالنصوص الجاهزة أو الممكنة التجهيز لكن الموقف هو البنية التي يأتي فيها النص إلى الحياة، من أجل ذلك توظف الخصائص العامة للموقف بوصفها محددات للنص، أي أنها تشكل تكوينها الدلالي الّذي يسعى إليه المتكلم عادة عند إنتاج نص معين هذا النص من وجهة نظر علم اللغة الاجتماعي يسعى الدارسون فيه غالبًا إلى التفكير في النص بوصفه متضمنا في الجمل وليس بوصفه مكونا منها، فالنص وحده دلالية، إذ هي الوحدة الأساسية للإجراءات الدلالية وفي الوقت نفسه يمثل النص خيارا، النص هو الشيء المعين، أي يمكن أن يعرف النص بوصفه إمكانات المعنى المتحققة، وهنا وجب التأكيد على مسألة المنهج اللغوي بحكم أن هذا النص (المقدس/العادي) هو نصّ لغوي، كتب أو نزل بلغة المخاطبين الّذي يحمل ثقافتهم بين ثناياه. وفي هذا الصدد نجد مثلا نصر حامد أبو زيد يؤكد على هذه الفكرة فهو يقول: "إن العلاقة بين النص والثقافة علاقة جدلية معقدة تتجاوز كل الأطروحات الإيديولوجية في ثقافتنا المعاصرة عن النص..."[1]، كما نجد نفس المفكر يؤكد، بل يقرر بشكل واضح، أن لا مجال للتأويل دونما استخدام المنهج اللغوي، ذلك هو المنهج الوحيد المتاح لفهم النص أوّلا، وللوصول إلى مفهوم عنه ثانيا إذ نجده يقول: "إن اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس

1)- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص- دراسة في علوم القرآن المركز الثقافي العربي- بيروت- لبنان- ط3- 1993- ص24-25.

اختيارا عشوائيا تابعا من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأحرى القول أنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته"[1].

ومن المهم أن ننتقل إلى مسألة غاية في الأهمية بالنسبة لمسألة اللغة والنص، وهي مسألة الترجمة، ذلك لما تقدمه لنا هذه الأخيرة في الانفتاح على مختلف الثقافات والحضارات، وهنا لا نتحدث عن الترجمة بالمفهوم الضيق بل نتحدث عن الترجمة كمفهوم ذي طابع إشكالي لأنه يتعلق بمساءلة النص، هذا يجعل من الترجمة ممارسة تأويلية في علاقتها بالنص والمعنى والدلالة والتواصل والتلقي، وهي معطيات معرفية تحاول معرفة فاعلية النص وبعده في تشكيل المعنى وهنا تصبح الترجمة إعادة إنتاج وتحويل وتوليد للنص ولغة ثالثة تجمع وتوجد بين لغتين وثقافتين عن طريق التفاعل والتثاقف[2].

وبهذا تكون الترجمة عملية تواصلية توحد بين لغتين دون إلغاء المسافة التي تفصل بين الأنا والآخر وهذا ليس عجزًا من المترجم بل مرده إلى خصوصية اللغة والثقافة، "وعلى هذا النحو فليس الأمر عجزا وإنما هو إدراك "أخرية" الآخر معنى ذاك أنّ التقريب فيما بين اللغات الّذي تتوخاه الترجمة هو في الوقت ذاته إبعاد، وأن الترجمة إذ توحد بين اللغات تعمل بالفعل ذاته على خلق الاختلاف بينهما وإذكاء حدته"[3].

---

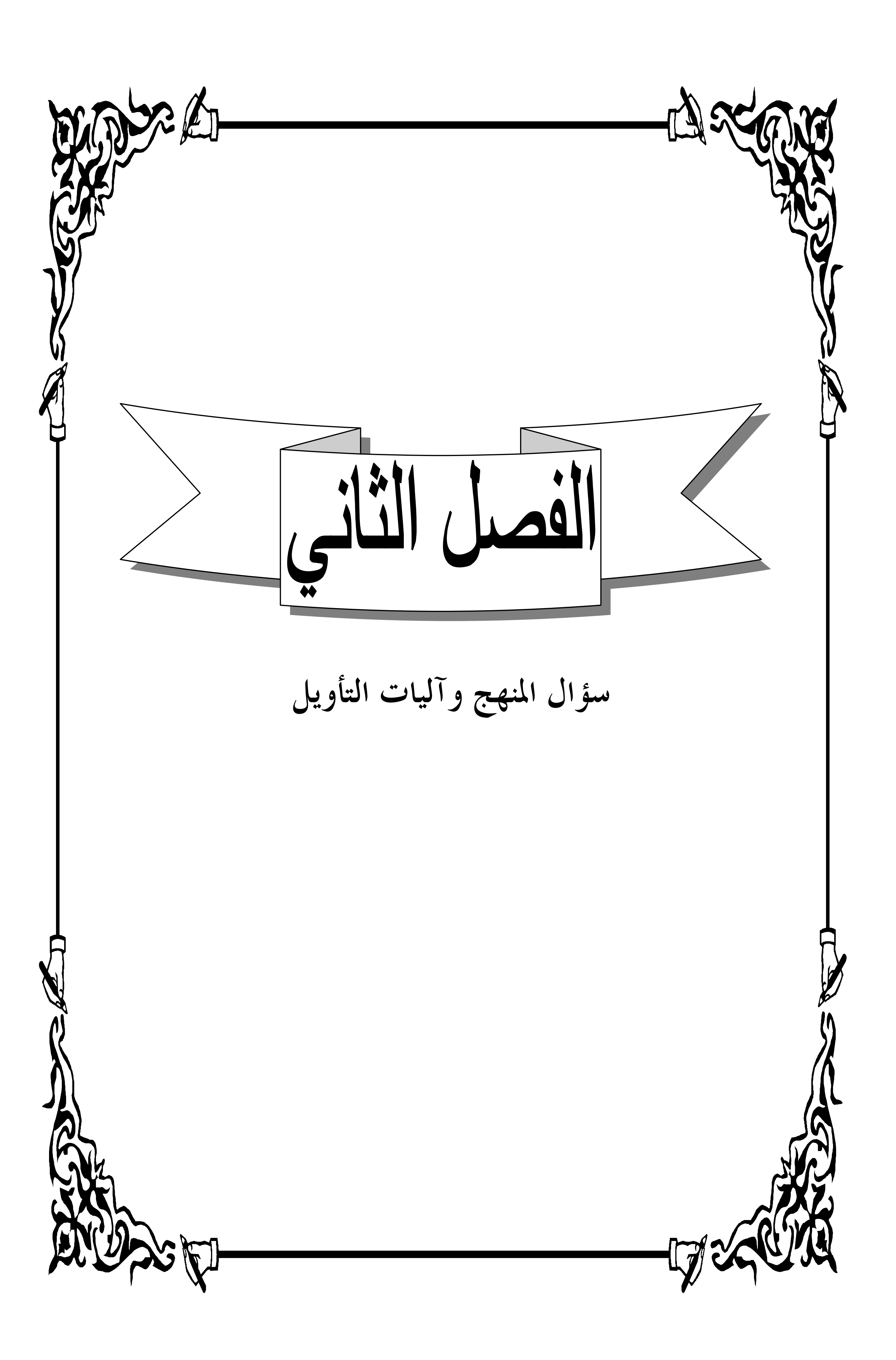
1)- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص- المرجع السابق- ص25.

2)- التثاقف: Acculturation: وهي عملية تتحول فيها السمات الثقافية لإحدى المجموعات عن طريق اتصال شعب بآخر كما "يمكن استعمال التثاقف للإشارة إلى الأنماط التي بموجبها قبول مظهر ثقافي معين في ثقافة أخرى بحيث يتلاءم ويتكيف معها مما يفترض مساواة ثقافية..." للتوسع ينظر جيراكلرك: الانتربولوجيا والاستعارة، تر: جورج كنورة- ط2- 1990- ص87.

3)- عبد السلام بنعبد العالي: مجلة فكر ونقد- دار النشر المغربية- الدار البيضاء- المغرب- عدد 80- أفريل/ماي 2006- ص34.

ج- علاقة النصّ بالدراسات الإنسانية والاجتماعية المعاصرة:

إذا كان العلم هو امتلاك القدرة على الربط بين الأسباب والمسببات أو معرفة العوامل المتضافرة في صنع الظاهرة ومن ثم صياغة المبادئ والمفاهيم ووضع النظريات التي تصف الظاهرة أو الحقائق المتصلة بها، أو المترتبة عليها، فإن العلوم الإنسانية والاجتماعية لا تقتصر على هذا المستوى المعرفي الّذي يعبر عما هو كائن بل تتضمن ما يمكن تسميته "ما قبل المنهج"، أي المسلمات التي تمثل المنطلقات الفلسفية والرؤى الكلية غير التجريبية المتصلة بالكون والوجود والخلق والإنسان والحياة والغايات. إن أي فهم أو تفسير أو ضبط لا يخلو من استنباط لتصورات مسبقة تنطوي على تفضيلات واختيارات مواقف، فضلاً عن أهداف وغايات مقصودة، هذا كله يخرجنا ولاشكّ عن المعنى الضيق للعلم بصفته الحقيقية الموضوعية، وينقلنا إلى المعنى الّذي يشتمل أيضا على تفسيرات تلك الحقيقة وتأويلها وفقا لمرجعية فكرية ودينية وفلسفية وإيديولوجية ومن يصعب القول بأن الظواهر تواجه بصفتها معطى بديهيا دونما تأويل، لأن ثمة أجهزة مفهومية ونماذج معرفية تؤثر في تشكيل تلك الظواهر، وهذا هو الرابط بين العلوم الإنسانية والاجتماعية والتأويل.



الفصل الثاني

سؤال المنهج وآليات التأويل

المبحث الأول: التأويل وإشكالية المنهج:

هناك شبه إجماع بين العلماء والمنظرين ومؤرخي العلوم على أن العلوم الإنسانية والاجتماعية قد نشأت في القرن التاسع عشر وكان ذلك نتيجة انبهار المفكرين بما حققته العلوم الطبيعية بفضل المنهج التجريبي من نجـــاح في فهـــم الظاهرة الطبيعية[1]، والتحكّم فيها ومن ثمة استغلالها، ولكن في المقابـــل نجـــد اختلافا شديدا بين العلماء والفلاسفة والمؤرخين حول طبيعة المنهج حيـــث أن نقل المنهج المتبع في العلوم التجريبية إلى دراسة الإنسان الهدف منه تحقيق معرفة موضوعية بالظواهر الإنسانية تُمكن من التحكم في دوافعه والارتقاء بكلماتـــه وإمكانياته وهنا سادت نظرة مفادها تحول الإنسان من ذات تفكر إلى موضوع معرفة علمية، وفي هذه اللّحظة التاريخية للعلم نجد أن العلوم الإنسانية قد نشأت غير مكتملة، فهي وإن استطاعت تحديد موضوعها وحصره، فإنها لم تســـتطع خلق منهج يلائم طبيعة موضوعها.

إن الشيء الملاحظ هو اقتران ميلاد العلوم الإنسانية بالمشرع الوضـــعي ولهذا الاقتران شروطه حيث قضى بضرورة التخلص من الخطـــاب الفلســـفي التأملي حول الإنسان والانتقال إلى الدراسة الموضوعية المبنية عن طريق تطبيـــق

1)- نجد أن ميشال فوكو يبدي ملاحظة هامة في تاريخ العلوم الإنسانية حيث يؤكّد أن هذه الأخـــيرة تفتقر إلى ميراث خاص بها قبل القرن الّذي ظهرت فيه وهو يقصد ق17، ق18، ويعود السبب في هـــذا إلى الإنسان كموضوع مفكر فيه اختفى في هذين القرنين وهو ما حال دون ظهور مبكر للعلوم الإنسانية في هذه الفترة، حيث يربط فوكو ظهور هذه العلوم بما أنتجه المجتمع الصناعي الّذي فرض تقاليد معرفية جديدة ولمزيد من التوسع ينظر إلى كتاب ميشال فوكو- "الكلمات والأشياء- تر: مطاع صفدي، سالم يفون وآخرون- مركز الإنماء القومي- بيروت- لبنان- ص283-284.

النماذج التجريبية، والسبب يعود إلى أن الفلسفة لا تكترث بمجرى التحـــولات الكبرى في عصرها والتي تتجاهل سيرورة الحركة العلمية ولا تتفاعل معها، هي فلسفة مقضيٌّ عليها تدريجيا بالتقادم والجمود، وتلك فكرة يمكن اعتبارها بمثابة مسلمة ما فتئ تاريخ الفلسفة يؤكدها[1].

وهنا وجب التأكيد على أن الإشكال المنهجي في العلـــوم الإنســـانية حديث، يعود بالأساس إلى القرن 19، هذا الأخير الّذي شهد نضـــج المنـــهج التجريبي متمثلا في المنهج الاستنباطي بالنســـبة للعلـــوم الرياضـــية، والمنـــهج الاستقرائي في العلوم الطبيعية، وهنا كان لزاما على العلوم الإنسانية أن تختـــار بين:

1- إبداع منهج يلائم طبيعة موضوعها ويخرج عن المنهجين الاستنباطي والاستقرائي.

2- محاولة التوفيق وتبني هذين المنهجين وتطبيقهمـــا علـــى موضـــوع الدراسة الإنسانية، إلاّ أن الملاحظ على هذا الاختيار الأخير نتائج مؤلمة حيـــث ضاع الإنسان بين القواعد الصارمة للمنهج الاستقرائي حيث أضحى قضـــية أو عددًا أو رقمًا مما أدى إلى إحالة الإنسان إلى مادة طبيعية لمنـــهج اســـتقرائي[2] تحكمه صرامة الواقعية العلمية التي تبرز الجانب النموذجي على حساب الجانب المتفرّد الخاص، لأن رجل العلم إذا ما كان يبدأ دائما بالجزئي الخـــاص فلكـــي يستخلص منه ماهو كلي[3].

1)- عبد الرزاق الداوي: حوار الفلسفة والعلم والأخلاق- ص13.

2)- علي عبد المعطي محمد: رؤية معاصرة في علم المناهج- دار المعرفة الجامعية- مصر- 1984- ص45.

3)- صلاح قنصوه: فلسفة العلم- دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت-لبنان- ط1- 2007- ص172.

لقد سادت القرن 19 نزعة علمية وثوقية، تعتقد بإمكانية تفسير كل الظواهر باختلاف أنواعها، حيث لم تكن العلوم الإنسانية والاجتماعية شاذة عن هذه القاعدة، ففي مجال العلوم الاجتماعية تأثر أوجست كونت بفيزياء نيوتن، وبنى فلسفته الوضعية حيث لم يخف كونت انتماءه إلى آراء نيوتين، فهو حاول أن يرسى دعائم علم الاجتماع على قواعد فيزياء نيوتن بل "إن أوجست كونت كان يتخذ من قانون الجاذبية الذي قال به نيوتين نموذجا لما يجب أن يكون عليه التفكير الموضعي (الوضعي)"[1].

لقد تم تعميم أسس المنهج الوضعي لتشمل العلوم الإنسانية وكانت من نتائج ذلك كله أن تمّ اختزال الظاهرة الإنسانية في جوانبها الحسّية والفيزيقية وإسقاط كل ماهو متجاوز ومتعال وغيبي من هذا الوجود، حتى إنه لم يعد هناك فرق بين الظاهرة الإنسانية المتعددة الأبعاد والجوانب والظاهرة الطبيعيّة كما تم فصل العلم عن كل قيمة أخلاقية، واكتفى هاهنا العلم بطرح سؤال الوسائل مغفلاً أسئلة الأهداف والغايات، ذلك أن "الحالة الوضعية تقوم أساسا على اعتبار الظواهر خاضعة للقوانين..."[2].

يكشف لنا تاريخ العلوم عن صراع مستمر بين العلوم الطبيعيّة والعلوم الإنسانية، وهنا يجب التنويه إلى أن ديكارت مثلا كان يرى أن أسس المنهج يجب أن تكون عقلية، وعلى النقيض منه يرى بيكون أن أسس المنهج يجب أن تكون تجريبية، وهذا الصراع بين العلوم الإنسانية والطبيعية مبني على حجج "إذ

1)- محمد عابد الجابري- المنهج التجريبي وتطور الفكر العلمي- دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت- لبنان- ط1982- ص49.

2)- المرجع نفسه- ص59.

تدعي الأولى بإصرار أنها هي التي تبرر الثانية (تؤسسها)، بينما تضطر هذه إلى البحث عن مركزاتها وتبرير منهجياتها خارج كل النّزاعات النفساوية والسوسيولوجية والتاريخية، وتطهير تاريخها من جرثومة هذه النّزعات جميعها"[1].

أ- التأصيل التاريخي للمنهج التأويلي في العلوم الإنسانية:

منذ أن وُجد المفكرون ما برح الناس يناقشون بعض مسائل علم النفس وعلم اللغات وعلم الاجتماع والاقتصاد، ولكتاب طباع الجرمان لتاسيت Tacite صلة بالانثربولوجية الثقافية وقد ترتب في كل زمان على الجغرافيين إثارة بعض المشكلات الديموغرافية، وعلى نحو عام كان الناس دائما يفكّرون في فاعليات الإنسان ويبحثونها، غير أن التفكير الموصول أو العرضي شيء وتكوين علم بالمعنى الحقيقي للكلمة مقرون بجرد المشكلات وتعيين حدودها وكذلك بتحديد المناهج وصقلها شيء آخر، والمشكلة في هذه الحالة تحليل العوامل التي قادت علومنا من الحال الماقبل العلمية إلى حالة علوم إنسانية، وعلى الأقل المثل الأعلى للعلوم الإنسانية، وفي وسعنا تمييز خمسة عوامل:

1- الميل إلى المقارنة وهو بعيد أن يكون عاما وطبيعيا بالقدر الّذي يمكن أن يعتقده المرء، فالتفكير في مراحله الأولية يتمثل في اعتقاده أنه في مركز العالم، العالم الفكري والمادي، كذلك وفي جعل قواعد سلوكه بل عادات هذا السلوك معايير شاملة فتكوين علم لا يرجع إذن أبدا إلى الانطلاق من هذا التركيز

1)- ميشال فوكو: مرجع سابق- ص284.

وتكديس معارف بإضافة بعضها إلى بعض ولكنه يستلزم أيضا أن ترافق هـــذا الجمع صياغة مذهبية[1].

وأوّل شرط لتحقيق صياغة موضوعية هو الانحراف على وجهة النظـــر الخاصة المتغلبة في البدء، وهذا الاتجاه هو الّذي يكفله الاتجاه إلى المقارنة موسعا في الوقت نفسه المقتضيات المعيارية إلى حد إخضاعها لمنظومات متعـــددة مـــن الأسانيد.

2- النّزعة التاريخية النشوئية: ويتمثل أحد الفروق الرئيسية في الواقع بين الأطوار القبل العلمية بمباحثنا وتكونها على صورة علوم مســـتقلة ومنهجيـــة في الكشف التدريجي عن كون الحالات الفردية أو الاجتماعية التي تعـــاني معانـــاة مباشرة والتي تنقاد في الظاهر لمعرفة حدسية أو مباشرة نتاجا في الحقيقة لتـــاريخ أو لنمو معرفته ضرورية لفهم المحصلات.

وقد كان علم اللغات بالطبع أول العلوم الإنسانية استفادة من هذا البعد التاريخي[2] إذ أن الوثائق المكتوبة قد احتفظت بعدد كاف من نصوص اللغـــات الأمهات لإعادة إنشاء تاريخ اللغات المتمدنة العصرية الرئيسية[3]، وقد استطاع علم الاجتماع باستناده إلى التاريخ حيازة وثائق متعددة عن ماضي مجتمعاتنـــا وحضاراتنا.

---

1)- ميشال فوكو: مرجع سابق- ص76.

2)- عالم المعرفة: ملف اللغة والهوية- جون جوزيف- ترجمة عبد النور خرافي- العدد 342 أغســـطس 2007، مطابع المجموعة العالمية، ص22.

3)- عمارة ناصر: اللغة والتأويل- دار الفارابي- الدار العربية للعلوم- منشـــورات الاخـــتلاف- ط1- بيروت- لبنان- 2007- ص14.

3- التأثير الحاسم في نمو العلوم الإنسانية تمثل في النماذج التي قدمتها علوم الطبيعة ويجب أن نميز هنا نوعين من العوامل، أحدهما هو التأثير الّذي أمكن أن تمارسه الفلسفة الوضعية وصور متنوعة من الميتافيزيقات العلمية الترعة في القرن التاسع عشر الّذي بدا مناخه صالحا لتصير امتدادا عاما للفكر العلمي إلى كل ميادين المعرفة، وهناك مثال واضح جدا هو مثال الخطوة الأولى[1]، التي خطاها علم النفس التجريبي في مجال الإدراكات، تضعنا الفسيولوجيا العصبية أمام عمليات متعددة يطلق فيها منبه خارجي استجابة وفي إمكاننا تحليل مثل هذه المتتاليات كيفا وكما وفي الحالة التي ترافق الاستجابة فيها حالات شعورية كما ترافقها إحساسات أو إدراكات من البديهي أن تطرح مشكلة محاولة تقديرها تقديرا موضوعيا ومحاولة تحديد العلاقات المضبوطة بين المنبه الفيزيقي والنحو الّذي يدرك عليه، من هذا نشأ علم النفس الفيزيقي الّذي بقي عدد كبير من نتائجه صالحا اليوم.

4- كان العامل الأساسي للنمو العلمي لفروع كعلم النفس وعلم الاجتماع التي انفصلت عن الجذع الأصلي للفلسفة هو الميل إلى تحديد المشكلات مع المقتضيات المنهجية المقترنة به.

5- العامل الخامس الحاسم في تكون العلوم الإنسانية مرده إلى اختيار الطرائق ووظيفتها العامة الحاسمة المتمثلة في كونها أدوات تحقيق.

إن الطرق الوحيدة الممكن بلوغها في المجالات التي تتدخل فيها أحكام القيمة الأساسية والالتزامات هي التفكير والحدس.

1)- عبد الرزاق الداوي: حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطلع الألفية الثالثة- شركة النشر والتوزيع -المدارس- الدار البيضاء- 2004- ص23.

ب- خصوصيات المنهج التأويلي في العلوم الإنسانية وأسسه الابستمولوجية:

تكونت العلوم التجريبية على العموم بعد العلوم الاستنتاجية بزمن طويل، ولكن على الرغم من التأملات المبشّرة بالخير للمفكرين السابقين وعلى الرغم من ظهور أرخميدس نفسه فقد وجب انتظار الأزمنة الحديثة لتنشئ فيزياء تجريبية بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإن أسباب تأخر العلوم الإنسانية هي على الأقل ثلاثة تهم أيضا ومباشرة ابستيمولوجية علوم الإنسان على الرغم من أن وضعها هو أكثر تعقيدا أيضا وهي:

- أوّل هذه الأسباب هو أن الميل الطبيعي للفكر هو حدس الواقع والاستنتاج لا التجريب، لأن التجريب ليس كالاستنتاج إنشاءً حرًا أو على الأقل عفويًا ومباشرا من قبل العقل ولكنه يستلزم خضوعه لمنظمات خارجية تتطلب عملا توافقيًّا أكبر بكثير.

- والسبب الثاني الّذي يكمل السبب الأوّل ويفسره بالمقابل هو أن العمليات الأكثر اتساما بالسمة الأولية أو البدائية في المجال الاستنتاجي هي في الوقت نفسه العمليات الأكثر بساطة كالجمع أو الفصل، والربط بين علاقات لا تماثلية أو تنسيق التناظرات أو المطابقة.

- والسبب الثالث الّذي يفسر تأخر العلوم الإنسانية يفوق في أهميته الأساسية السببين السابقين في الصياغة البنيوية المنطقية للمشكلة، فكثيرا ما نجد أن المشكلة لا توضع في مجالها المحدد وهذا للإحاطة بالمشكلة من جميع جوانبها.

وهذه الأسباب الثلاثة صحيحة من باب أولى في ميدان علوم الإنسان، بل إنها تدعم تدعيما بالغًا مردّه إلى ازدياد تعقد المشكلات وبخاصة إلى الطـابع الأكثر مباشرة في الظاهرة للحدوس الممكنة المنصـبة علـى الوقـائع المـراد معرفتها[1]، وهنا تجد العلوم الإنسانية نفسـها أمـام وضـع ابسـتيمولوجي ومشكلات منهجية خاصة بها إلى حد يكثر أو يقل، ذلك أن العلوم الإنسـانية، لما كان موضوعها الإنسان في فاعليته التي لا تحصى،ولما كانت مُعدّة من قبـل الإنسان بفاعلياته المعرفية تجد نفسها وقد وضعت في هذا الموضع الخاص موضع توقفها على الإنسان بوصفه في آن واحد ذاتًا وموضوعا، مما يثير المسائل الخاصة الصعبة، إلا أن وضع العلوم الإنسانية هو أيضا أكثر تعقيدا بكثير، لأن الشخص الذي يلاحظ ذاته أو يجري تجارب عليها أو على الآخرين يمكن من جهـة أن تغيّره الظواهر الملاحظة، وأن يكون من جهة أخرى منبعا لتغيرات تطرأ علـى هذه الظواهر من حيث انبساطها وطبيعتها بالذات وتبعًا لمثل هذه الأوضاع إنما يخلق كون المرء في آن واحد ذاتًا وموضوعًا.

والحاصل من المسألة أنه أصبح لدينا فرقان من العلماء والمفكرين، فريق يرى أن العلوم الإنسانية يمكن دراستها بالمناهج التي تدرس بها العلوم الطبيعيـة (المناهج التجريبية)، وفريق على النقيض من ذلك يرى أن المناهج المستخدمة في العلوم الطبيعيّة غير صالحة لكي تستخدم مع الظواهر الإنسانية وذلك للاختلاف الشديد بين الظاهرة الإنسانية والظاهرة الطبيعية.

1)- وزارة التعليم العالي السورية: الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية- ترجمـة جماعة من الأساتذة- المجلد 1، مطبعة جامعة دمشق- سورية- ط1- 1977- ص51.

فالعلوم الطبيعية تدرس العالم الخارجي والعلوم الإنسانية تدرس العالم الداخلي، وهنا ظهرت العديد من الاتجاهات التي نادت برفض الوضعية وتبني الاتجاهات العقلية في دراسة الظواهر الإنسانية، ومن هؤلاء [دلتاي- هوسرل- بول فندلباد- ديكارت] أجمعت على ضرورة الخروج بمناهج جديدة تتماشى ومعطيات الظاهرة الإنسانيّة، فظهرت العديد من المناهج، كالمنهج الظاهراتي، الهيرمينوطيقي والنقدي الّذي ظهر على يد علماء مدرسة فرنكفورت.

وظهرت عدة انتقادات موجهة للمدرسة الوضعيّة أهمها:

1- تغييب البعد التاريخي ورفض الخوص فيه، إذ لا ترى في النظرية العلمية عُضوبة تاريخية، متنامية كما وكيفا، وهذا فصل للعلم عن تاريخه.

2- اختزال المنهجية العلمية في النظرة الآلية الضيقة (استقراء واستنتاج) فهي تغفل بعدا هاما من أبعاد المنهج وهو التركيب النظري الّذي يحكمه المنطق الجدلي.

3- نقد الفكر ونقد الواقع وهذا ما نطلق عليه بالمفهوم النقدي للعلم.

لقد حظيت إشكالية المنهجية في العلوم الاجتماعية باهتمام بالغ ذلك أنها تمثل مسألة الموضوعية والقيم في العلوم الاجتماعية، وهل الموضوعية موجودة في العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية بقدر وجودها في العلوم الطبيعية؟

ونجد مجموعة من العلماء والمفكرين حاولوا الإجابة على هذا السؤال ومنهم:

1- ماكس فيبر خاصة في كتابه (دراسات في نظرية العلم)، حيث ميّز بين الأحكام القيمية والمعرفة التجريبية، والعلاقة بين العلوم الاجتماعية والطبيعية[1].

2- دلتاي حيث له تصور مغاير، إنه ينطلق من التمييز الميتودولوجي بين مساري كل من العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، فإذا كانت الأخيرة تنظر إلى موضوعها باعتباره ظواهر خارجية ومعزولة، فإن العكس هو الّذي يجب أن يحدث في العلوم الإنسانية، لأنه يجب أن نتمثل الحياة النفسية كوجود أولي وأساسي موجود في كل مكان، وثم تصبح العلوم الإنسانية وسيلة لفهم الحياة باعتبارها كلا معطى في التجربة الداخلية[2].

3- اميل دور كايهم في كتابه (قواعد المنهج في علم الاجتماع) حيث قال بأنه يجب على عالم الاجتماع أن يتحرر من أفكاره السابقة بمعنى فصل الإيديولوجيا.

4- ليفي ستروس يرى أن العلوم الطبيعية علوم تفسيرية وتنبئية على الرّغم من الصعوبات التي تطرحها العلاقة الموجودة بين الوظيفتين لكن الأمر يختلف فيما يخص العلوم الإنسانية، لأن هذه العلوم لا تقدم سوى تصورات فضفاضة، وعلى الرغم من أنها علوم مهيأة في الأصل لكي تقوم بوظائف تنبئية

1)- Essais sur la théorie de la science- Trapar Julien Fresund Plon- Editions de poche, Pocket- 1992- P : 47.

2)- لمزيد من التوسع ينظر إميل دوركايم: قواعد المنهج في علم الاجتماع- تر: محمود قاسم- مكتبة النهضة المصرية- ط1- 1974/ مجموعة من المؤلفين: التأويل والترجمة- تر، تح: إبراهيم أحمد- الدار العربية للعلوم- منشورات الاختلاف- ط1- 2009.

إلا أن تنبؤاتها غالبا ما تكون خاطئة، ولكن من جهة أخرى توجد هناك استمرارية واتصال بين الطبيعة والثقافة، وأن ما نقيمه أو نفترض قيامه من تقابل وتعارض بين نظام الطبيعة ونظام الثقافة إنما يرجع إلى جهلنا بالقوانين الطبيعية المسؤولة عن التطور والتحول من الطبيعة إلى الثقافة، ولذلك فإن "الهدف البعيد للانثربولوجيا البنيوية يقوم في إعادة إدماج الثقافة في الطبيعة، والحياة في مجموع شروطها الفيزيائية والكيميائية"(1).

لهذا يرى ليفي ستروس أن العلوم الإنسانية تتموقع في الحقيقة بين التفسير والتنبؤ، وهذا لا يعني أن هذه العلوم غير ذات أهمية لأنها قادرة على أن تقدم للممارسين نوعا من الحكمة التي تتأرجح بين المعرفة الخالصة والمنفعة النافعة، وهنا نجده يوظف مفهوم اللاشعور بوصفه مكونًا أساسا للعقل البشري وليس في استطاعة الوعي أن يدركه أو يحيط به، إذ يؤكد أن اللاشعور البنيوي الّذي يتحدث عنه ليفي ستروس غير شخصي ولا زماني، وهو في طبيعته الأساسية بنية صورية وعلائقية تحافظ على هويتها باستمرار وتفعل وتؤثر في كل العصور بنفس الكيفية، إنه بمثابة القاسم المشترك بين جميع العقول البشرية في جميع الأزمنة(2).

ج- أهمية المنهج التأويلي:

يرى كثير من الباحثين في الدراسات القرآنية والتراثية أن الحضارة العربية الإسلامية هي "حضارة النص"، وهنا نجد أحد أبرز الباحثين في هذا المجال وهو نصر حامد أبو زيد يقول: "وإذا صح لنا بكثير من التبسيط أن نختزل

---

1)– Cl. Lévi-Strauss : La pensée sauvage, Paris, plon- 1962- P : 227.

2)– عبد الرزاق الداوي: حوار الفلسفة والعلم والأخلاق– ص162.

الحضارة في بعد واحد من أبعادها لصح لنا أن نقول إن الحضارة المصرية هـــي "حضارة ما بعد الموت" وإن الحضارة اليونانية هي حضارة "العقل"، أما الحضارة العربية الإسلامية فهي حضارة "النص"[1].

ولا ينصرف محمد أركون بعيدا عن نصر حامد أبو زيد في هذا الحكم حيث نجده قد سبق هذا الأخير إلى اختراع مصـــطلح Logocentrisme[2]، أي محورية الكلمة كعلامة بارزة في الحقل الثقافي الإسلامي.

ونجد أن ما يميز مشروع محمد أركون من حيث المنهج في الإسلاميات التطبيقية مقارنة بالإسلاميات الكلاسيكية هي أنها ممارســة علميــة متعــددة المشارب والاختصاصات، ومن ثم فهي تختلــف نوعيــا عـــن الإســلاميات الكلاسيكية من حيث سعيها إلى الكشف عن الفرضــيات الضــمنية والبنيــة المفهومية والاصطلاحية التي يستند إليها هذا التراث، من خلال إعمالها آليـــات التحليل الانثربولوجي في نقد العقل الإسلامي المنتج له في مختلف تجلياته وأبعاده العلمية والتشريعية[3]، ودراسة اللامفكر فيه داخل الفكر العربي الإسلامي، ومن هنا هذه العلاقة التلازمية التي تربط الإسلاميات التطبيقيــة كفاعليــة عمليــة بالحداثة. ومن جملة المعوقات التي لا زال مشروع الإسلاميات التطبيقية كمنهج يصطدم بها:

---

1)- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص- ص9.

2)- Le Logocentrisme structure tout comme un langage sauf ce qui, arbitraire et violent comme un cri informe n'a rien a voir avec lui- J. Dérida -la vérité en peinture- Flammarion- 1978- P : 199.

3)- عبد الإله بلقزير: قراءات في مشروع محمد أركون- ندوة فكرية منتدى المعارف- بيروت- لبنان- ط1- 2011- ص13 وما بعدها.

1- هيمنة السياج الدوغمائي على بنية التفكير الإسلامي.

2- رفض النخبة الحاكمة أي محاولة لخلخلة هذا التابع الديني كونه يشكل أحد أهم المرتكزات الإيديولوجية التي تتأسس عليها سلطتها.

إن المتتبع الراصد لتجاذبات الساحة المعرفية والعلمية المعاصرة في الفكر الإسلامي المعاصر يخرج بانطباع لافت للنظر مفاده عودة الأجواء التي خيمت على العالم العربي إبان عصر النهضة والفكر التنويري في القرن التاسع عشر، حيث فرضت هذه الأجواء على الفكر الإسلامي المعاصر ضرورة إعادة النظر في كثير من قيمه الفكرية والعلمية والأخلاقية والدينية والسياسية.

وهنا طرحت مجموعة من التساؤلات عن ملامح هذا الفكر وعن السمات العامة للجدل الدائر حاليا بين السياسة والدين والفكر، ولكن بصياغات جديدة ودعوات تكاد تكون أكثر تأثيرا واشدّ وطأة أمام المفاهيم الجديدة والأطر والأنساق التي خرجت مع المد الأصولي من جهة والزحف العلماني متمثلا في الديمقراطية وحقوق الإنسان وحق الرأي والإعلام وإلى غير ذلك، وهذا في اعتقادنا مرده إلى عوامل أهمها:

1- أفضت بعض الاجتهادات والنظريات إلى أن قيم ومفاهيم الحداثة تستند إلى خلفيات فكرية وتاريخية وأوروبية تتصل بالدين والنظم الثقافية وهي

محددات كونية للحداثة، وهنا نجد مجموعة مفكري[1] العملية الإصلاحية العربية تدافع عن هذا الخيار ولكن من منظورات مختلفة.

2- الانسياق الأعمى خلف التجربة والنتائج المبهرة التي حققها المنهج التجريبي الّذي أدى إلى حالة من الانغماس في دائرة الشك والنسبية.

3- الدعوة إلى فك الارتباط مع الماضي بفصل التراث أو أحدهما، وهنا يصبح فكراً نقديًّا يتعرض لكل ما يقع تحت طائلة البحث بغضّ النظر عن قداسة أو سلطة النص والتراث.

4- دخول البعد الاستشراقي المعاصر في ثوب جديد تحت مسميات مختلفة من عولمة إلى حوار في صناعة الفكر الإسلامي مما أنتج اغترابا عجز المفكرون عن الخروج منه.

5- بروز التأويل في الفكر العالمي بناء على أزمة في المناهج بلغت أوجها في مواجهة النصوص لاستخلاص بدائل للإيديولوجيات المهزومة أو المتجاوزة أو المأزومة كالاشتراكية والوجودية والرأسمالية.

وبالتالي فموضوع التأويل لا يمكن تناوله إلا وفق ما تفرضه خطابات المناهج من رأى وأطر فكرية تحاصر من خلالها الفكري النقدي، وهنا نخلص للقول إن المنهج التأويلي المعاصر هو إفراز منهجي فنيّ لأنساق فكرية أوسع

1)- يعد محمد أركون من أبرز المفكرين الّذين دافعوا عن هذا الخيار حيث يرى أن السبب الرئيسي الذي أدى لإخفاق ديناميكية التحديث يرجع إلى عقبة الدفاع عن الهوية التي أنتجته إيديولوجيا الكفاح ضد الاستعمار والهيمنة الغربية، وهو الأمر الّذي حوّل الحداثة إلى خصم حضاري يجب محاربته والتصدي له ثقافيًا وفكريًا ويلاحظ هذا جليًا في كتابه: النّزعة الإنسانية والإسلام الّذي صدر سنة 2005.

تتجاوز موضوعا بعينه لتنتقل إلى قضايا وجود الإنسان والله، وهنا تظهر أهمية المنهج التأويلي.

المبحث الثاني: القراءة والكتابة بوصفهما حدثا تأويليا:

القراءة والكتابة فعلان حضاريان وكلاهما فعل مختص، وكلاهما فعل لذّة ومتعة، وفعل مختص[1]، والفعل هنا ليس استهلاكا لموروث أو اجترارا لما هو كائن، ولكنه فعل إبداعي يهدف إلى تعليم يؤمم وجهه شطر المستقبل بغية تحقيق هدف أسمى وهو المعرفة، وكلاهما مشروط بالآخر، ذلك أن الكتابة "علم، لا علم بالمعلوم وحسب بل بالمجهول كذلك"[2].

إذن القراءة والكتابة وجهان لعملة واحدة، ذلك أن القراءة ليست إلا لشيء مكتوب، ولا كتابة إلا بناء على القراءة أو قراءات سابقة، وقد حصل تباين في مفهوم القراءة والكتابة في السابق وذلك لارتباطهما بمفهوم التلقي، وهنا نجد "امبرتو إيكو" قد أكّد بأن النقد الكلاسيكي يسعى لأن يجد في النص أمرين: أولهما مقاصد المؤلف،وثانيهما مقاصد النص بمعزل عن مقاصد كاتبه، وانطلاقا من الأمر الثاني الخاص بمقاصد النص[3].

فالقارئ تاريخيا، كان يقوم بفعل القراءة ثم يغلق الكتابة، إلا أن الملاحظ أنه طرأت جملة من التغيرات الجذرية على مفهوم القراءة، حيث تحولت من شيء استهلاكي إلى إنتاج حقيقي، وأصبحت القراءة تحمل مفهوم لا نهاية له، وهو

---

1)- حبيب مونسي: نظريات القراءة في النقد المعاصر- منشورات دار الأديب- الجزائر- 2007- ص5.

2)- أدونيس: الثابت والمتحول- دار العودة- بيروت- لبنان- 1979- ص30.

3)- عبد الله إبراهيم: التلقي والسياقات الثقافية- منشورات الاختلاف- الجزائر- ط2- 2005- ص14.

ثورة ليس ثورة نسق مطلق أو إلغاء كامل للاشكال المعرفية، وإنما هـي ثـورة بوجه الاحتكار، ذلك أنه يحتمل الكثير من التأويل والمشاركة، كما أنه قد يحقّق لنا نقدا لنقد سابق عليه.

فكل نص لا يحتمل تأويلا هو نـص ميـت، والقـارئ الحـي هـو القارئ/الكاتب المشارك الذّي يُفعّل الرؤية بوصفه عنصرا من عناصر المعرفـة، لأن ذلك يدخل في فهم وتفسير العالم المعطى ضمن الخطاب الّذي هو "المعنى" ومسالة المعني المستهلكة في القراءات المنطقية والنظرية[1].

القراءة والكتابة وجهان لعملة واحدة، و لم أقصد من تناولهمـا وفقـا للعنوان السابق اعتبار أنهما ثنائية، فما القراءة إلا لشيء مكتوب ولا الكتابة إلا بناء على قراءة أو قراءات سابقة. ولقد اختلف مفهوما القراءة والكتابة عنهما في السابق،وذلك مع اختلاف مفهوم التلقي.

فالقارئ في الماضي كان يقوم بعملية القراءة ثم يغلق الكتاب، والطالب يقرأ وينتهي الأمر عند ذلك، وفي المدرسة يجلس سلبيا في الفصل من أجل التلقي الّذي كان يقوم على التلقين، و لم يكن من حق الطالب المناقشة أو التعليـق أو الاختلاف مع الكاتب في الشكل أو المضمون، ولكن القراءة تحولـت مـن أن تكون إستهلاكية إلى أن تكون إنتاجية، وأصبحت القراءة تحمل مفهوم الكتابة.

فالقارئ يقرأ ليكتب على ما قرأه، والمبدع الحق هو من يستفز القارئ على مشاركته، فيكتب ثم يأتي قارئ آخر ليكتب شيئا مختلفا عن كتابه فالنص

1)– عمارة ناصر: اللغة والتأويل– ص18.

مفتوح بلا نهاية، يحتمل الكثير من التأويل والمشاركة، كما أنه قد يكتب هـــذا لنقد سابق عليه وذلك من باب نقد النقد وهكذا...

فالنص الحي هو القارئ/الكاتب المشارك الّذي لا يكتفي بالاســـتماع أوالرؤية فقط، لقد انتهى زمن الناقد.

ويمكننا القول أن مفهوم الكتابة/القراءة بدأ مع البنيوية حيث تبلـــور في شكل سعي لتعقل الموضوع المقروء، وهنا لا تفارق دلالة القراءة دلالة النشـــاط العقلي الّذي يقع ما بين زمني التفكيك والتركيب وذلك بما يجعل مـــن فعـــل القراءة في علاقته بالنص فعلا يضيف إلى موضوعه المقروء بالكشف أوّلا عـــن العلاقات القائمة بين عناصر بنيته الذاتية والكشف ثانيا عما تحليه هذه البنية من أبنية لكلية أو مبادئ شاملة تحتية تنتمي إليها بنية العمل المقروء انتماء النتيجة إلى أسبابها.

لقد اتخذ مفهوم الكتابة/القراءة بعدًا أوسع نحو تحليلات ما بعد البنيوية، إلا أن التركيز انتقل من الاهتمام بالمؤلف والموضوع إلى شبكة العلائق المتناصة التي تشكل نصا، وهنا تحوّلت الكتابة إلى منظومة من القواعد التي تنطوي عليها تفاعلات نصيّة في ديمومة إبداع لا تنتهي، وهذا ما يعطي للقارئ دورًا أكبر في إنتاج الدلالة وتعددها، هذا أعطى بعدًا آخر لمفهوم القراءة التي صارت قرينـــة النص المنغلق الّذي ينطوي على معنى ثابت والّـــذي لا تتجلـــى فيـــه فاعليـــة

التناص(*). إن التعارض بين مفهوم الكتابة والقراءة اكتسب معنى أكثر خصوصية مع جاك دريدا، الّذي يؤسس لمفهوم الكتابة من حيث هو نسق سيميولوجي(**) (بصري ومكاني).

---

*)- التناص: هو النقل لتعبيرات حالية أي معاصرة واستخدامها من نصوص غيرمعاصرة، ومن ثمّ فالتناص تحويل أواقتطاع من نص آخر، لمزيد من التوسع ينظر: رجاء عيد- القول الشعري- متطورات معاصرة- منشأة المعارف- الإسكندرية- مصر- د.ط- 1995- ص225. ويمكن أن نقول بما يتوافق مع المنهج التأويلي إن كل نص هو إعادة تشكيل لنص آخر، وكل نص إنما هو محول من نص آخر، إذاً هي "نصوص تتم صناعتها عبر امتصاص، وفي نفس الآن عبر هدم النصوص الأخرى للفضاء المتداخل نصيا، ويمكن التعبير عن ذلك بأنها ترابطات متناظرة Alter jonctions ذات طابع خطابي. ينظر: جوليا كريستيفا- علم النص- تر: فريد التراهي- دار توبقال للنشر- المغرب- ط2- 1997- ص79. لقد اتخذ التناص عند جوليا كريسيفا أشكالا ثلاثة هي:

- تناص النفي التام أو التدمير؛ وفيه تكون الوصلة الأجنبية منفية تماما ويكون المعنى المرجعي للنص مقلوبا.
- تناص النفي التماثلي أوالتطابقي؛ وفيه يكون المعنى العام والمنطقي للمقطعين أوالنصين متماثلا.
- تناص النفي الجزئي أو الانفصالي؛ وفيه يكون جزء من النص الثاني منفصلا عن النص الأول.

**)- علم العلامات Semiolodie، وأطلق عليه رولان بارط علم الدلائل، واستمدت مفاهيمها الإجرائية من اللسانيات وتاريخيا نجد أن أفلاطون وظف هذا اللفظ للدلالة على فن الإقناع كما اهتم أرسطوا هو الآخر بنظرية المعنى وظل عملهما في هذا المعنى مرتبطا أشد ما يكون بالمنطق الصوري، ثم توالت اهتمامات الرواقيين الذين أسسوا نظرية سيميولوجية تقوم على التمييز بين الدال والمدلول والشيء، وفي عصر النهضة نجد أن ليبتنَز حاول أن يبحث عن نحو كلي للدلائل وعن ضرورة وجود لغة رياضية شكلية تنطبق على كل طريقة في التفكير، وهناك شبه اتفاق بين الباحثين على أن المشروع السيميولوجي المعاصر بشر بهادي سوسير في كتابه محاضرات في الألسنية العامة، وتجدر الإشارة إلى التقارب الشديد بين السيميولوجيا والسيميوطيقا Sémotique، ولمزيد من التوسع ينظر: رولان بارط- درس السيميولوجيا- تر: عبد السلام بنعبد العالي- دار توبقال للنشر- المغرب- ط3- 1993- ص20 وما بعدها.

وما إن يذكر النص وتذكر الكتابة حتى يذكر بول ريكور قائلا: "لنقل النص هو كل حديث جعلته الكتابة ثابتا... التثبيت بواسطة الكتابة يشكل النص بالذات، ويؤكد أن الكتابة كمؤسسة هي لاحقة للكلام، ويبدو دورها في تثبيت كل التمفصلات التي سبقت وظهرت بطريقة شفهية بواسطة خطوط أفقية والاهتمام الكلي تقريبا بالكتابة الملفوظة يبدو كأنه تأكيد بأن الكتابة لا تضيف شيء على ظاهرة الكلام سوى التثبيت الّذي يسمح بالمحافظة عليه.

من هنا كان الاقتناع بأن الكتابة هي كلمة متينة وبأن التدوين سواء أكان خطيا أو بواسطة التسجيل هو تسجيل الكلام الّذي يؤمن للكلمة ديمومتها بفضل طابع الحفر الراسخ، يرى أنه بوسعنا التساؤل هل إن ظهور الكتابة المتأخر لم يتسبب في تغيير جذري في علاقتنا بنصوص حديثة الذات، ولما كان النص حديثا تثبته الكتابة"[1].

إذ نرى أن القرآن هو نص مكتوب، لذلك "فهم السلف في ممارستهم له، أن الكتابة تمثل مجموع الطرق الإنتاجية والتحويلية للمكتوب، ولذلك لم ينظروا إليها على أنها تثبيت للقول، وإنما نظروا إليها على أنها إنتاج له وتفريغ، وكأن الكتابة هنا ليست أداة إنتاج النص في نسج ما قيل، ولكنها النص المنتمي فعلا لما يقول.

ومن أجل هذا جاءت القراءة مكملة لعملية الكتابة، أو لنقل مشاركة لها في إنتاج النص إذ إنها ليست شرطًا للنص أو وصفًا له بقدر ماهي قراءة لوظيفته، ولقد كانت تعتمد إلى إظهار عمليات تكوينية من جهة، وإلى قراءة إنتاجية من جهة أخرى، ولذا كانت هذه القراءة ممارسة مفتوحة له، وكانت غير متناهية

---

1)- بول ريكور: ماهو النص- مجلة العرب والفكر العالمي- ع12- 1990- ص66.

لأنها لا تستدعي أن تضاف إليها عدة قراءات، وتستخدم عدة وسائل تحليلية وتقنية في ممارسته. ولعلّ كثرة التفاسير وتنوعها تكون دليلا على ذلك[1].

لقد أصبح النص منفتحًا بسبب الكتابة والحوار مع المتلقين وفي علاقة الكتابة بالعبارة المنطوقة، وبالقارئ من جهة أولى وحلول النص محل علاقة الحوار من جهة ثانية، يقول بول ريكور: "العلاقة كتابة- قراءة ليست حالة خاصة من علاقة الكلام والجواب.ليست هي علاقة محاورة، ليست حالة حوار، لايكفي القول إنّ القراءة هي حوار مع المؤلف من خلال مؤلفه. ينبغي القول أنّ علاقة القارئ بالكتاب هي من طبيعة مختلفة تماما، الحوار هو تبادل أسئلة وأجوبة، ليس من تبادل شبيه بين الكاتب والقارئ، الكاتب لا يجيب القارئ، الكاتب يفصل بالأحرى إلى منحدرين فعل الكتابة وفعل القراءة اللذين لايتصلان، القارئ غائب عن فعل الكتابة، والكاتب غائب عن فعل القراءة.

وهكذا يتسبب النص بتغييب مزدوج: تغييب القارئ والكاتب وبهذه الطريقة يحل النص مكان علاقة الحوار التي تربط صوت الأول بسمع الثاني"[2].

ويقول ريكور: "إنّ قراءة كتاب هي اعتبار مؤلفه قدمات، والكتاب وضع بعد الموت بالفعل فعندما يموت الكاتب تصبح العلاقة مع الكتاب كاملة وبطريقة ما، خالصة، الكاتب لا يسعه أن يجيب، تبقى فقط قراءة أعماله"[3].

"وقد أثبتت بعض الدراسات الحديثة ارتباط الأبنية اللغوية خاصة الصيغ بالوسيط الذي يولدها، واختلافها الكبير في حالة الشفاهية عنها في حالة الكتابة

---

1)- منذر عياشي: مقالات في الأسلوبية- اتحاد الكتاب العرب- دمشق- 1990- ص205.

2)- نفسه- ص205.

3)- بول ريكور: ماهو النص- مجلة العرب والفكر العالمي- ع1- ص67.

وعلى هذا فإنّ مفهوم النص ينطوي على الرسالة المكتوبة متركبة مثل العلامـــة؛ فهي تضم من جهة مجموعة الدوال بحدودها المادية من حـــروف متسلســـلة في كلمات وجمل وفقرات وفصول، ومن جهة أخرى المدلول بمستوياته المختلفة.

فالنص يقيم كما يقول"بارت" نظاما لا ينتمي للظام اللغوي ولكن على علاقة وشيجة معه، علاقة تماس وتشابه في الآن ذاته[1].

والنص كما يقول أندونيس: "نقد يعيد كتابة النص الـــذي ينتقـــده، بشكل آخر ينقله من بنية ثانية، ومثل هذا النقل ممكن بلا نهاية لا أحد ينبغي أن يقاتل من أجل أي معنى، وليس المعنى وراءنا بل أمامنا، لانملكه بل نتجه نحـــوه باستمرار"[2].

استبدل النقاد مفهوم النقد بالقراءة وهكذا ولد "اقارئ" ومات "المؤلف" وأصبحت الكتابة ممارسة للحرية كما يرى رولان بارت، يقول: "أستطيع اليوم بالتأكيد أن أختار لنفسي هذه الكتابة أو تلك، وأن أؤكد بهذا السلوك حريتي" غير أنّ الحرية هي فن "عملية الاختيار" فقط في ديمومتها حيث أصبح شيئا فشيئا أسير كلمات غيري وحتى أسير كلماتي: فالكتابة هي هذه التسوية بين حريـــة وذكرى[3].

ويرى فوكو "أن الكتابة حررت نفسها من فكرة التعبير وبالتالي تحررت من قيود توجيهها نحو الدال، كما هو الشأن عند البنيويين الذين يرون النص لا

1)- صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص- عالم المعرفة- الكويت- ط1- 1992- ص238.

2)- أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة- ص30.

3)- مجموعة من الكتاب: مدخل إلى مناهج النقد الأدبي، بورداس، باريس 1990، ترجمة: د.رضـــوان ظاظا- مراجعة: د.المنصف الشنوفي، عالم المعرفة- العدد 221- مايو-آيـــار 1997- ص234 (الدرجـــة الصفر في الكتابة).

يعني شيء سوى ذاته، ليس من حيث هو محتوى بل من حيث هودال، ويـــرى فوكو أن الكتابة لاتتسم بالخلود إنما محكوم عليها بالموت وذلك مايحكم علـــى مصير المؤلف في آخر الأمر"[1].

وتضع معظم الدراسات في اعتبارها أن الأسلوب جزء مـــن المكتـــوب وينغلق عليه.والنتيجة المنطقية لهذه النظرة أنّها تجعل منه حدثا يتم تثبيته بوساطة الكتابة، فهو لا يقول ما يسمح المكتوب به وبشكل نهائي، "ولكن ثمـــة نظـــرة (افتراضية) أخرى تضع في اعتبارها أن الأسلوب جزء من القراءة"؛ ولذا يتجـــه نظرها إلى اعتباره شيء تفصح عنه وبه تعدد، والنتيجة المنطقية لهذه النظرة تجعل منه حدثا يتم بيانه بوساطة القراءة. فهو لا يقول إلا ما تقوله وبشكل متعدد أي بشكل لا يعرف القول النهائي إليه سبيلا[2]، وتاريخ الكتابة والقراءة غني بمثـــل هذه المواقف المتناقضة.

وحتى نفهم الكتابة والقراءة لابد من التعرف على السياق، فالكاتـــب كما يقول بارت: "يكتب منطلقا من لغته التي ورثها عن سالفيه، ومن أســـلوبه وهو شبكة من الاستحواذ اللفظي ذات سمة خاصة شبه شـــعورية والكتابـــة أو التذوق الكتابي هو شيء يتبناه الكاتب، وهي وظيفة يمنحها الكاتب للغته؛ إنمـــا ترابط من الأعراف المؤسسة يمكن لفاعلية الكتابة أن تحدث لنفسها وجـــودًا في داخلها"[3].

1)- د. يوسف نور عوض: نظرية النقد الأدبي الحديث- ص47.

2)- منذر عياشي: مقالات في الأسلوبية- ص201.

3)- عبد الله الغدامي: الخطيئة والتكفير- ص12-13، نقلا عن:

وفي الكتابة تشكل جميع النصوص التي تسبق النص جملة من الضغوط عليه، أي على النص الّذي ينتظر الكتابة- وعلى قراءة النص أيضا، فيمكن القول إن نظاما آخر "يشدد على تحديد" القراءة التي تقوم على نظام إرشادات موضوعاتي على سبيل المثال -بمعنى أنه يمارس ضغوطا على هذه القراءة ويعيد توجيهها وفق لعبة الأنظمة الأخرى التي تنطوي عليها، أما مسألة الإحالة إلى العالم الواقعي فثانوية لأن فعالية المحاكاة (mimesis) الشعرية لا علاقة لها بتطابق الأدلة (Sign) والأشياء"[1].

إن الكتابة تستدعي فعلا قرائيا، كما أن كل فعل قرائي يفترض وجود نص كتابي مثبت طبقا لعلاقة معينة هي التي تسمح لنا بإدراج مفهوم التأويل ويكفي القول بأن القارئ يأخذها هنا مكان المحاور داخل عملية الكلام، تماما مثلما تأخذ الكتابة مكان العبارة المنطوقة والمتكلم معا[2]، "وإن القراءة سبب الكتابة، فلولا وجود قراء لم يكتب الكاتب نصه، وحتى وإن حجبه عن الناس لأن لحظة الكتابة هي لحظة توجه نحو قارئ، والكاتب نفسه يتلقى ما أبدعه كقارئ أول له... والكتابة في مقابل هذا هي سبب للقراءة فلولا وجود ما يقرأ لما أمكننا إحداث ذلك الفعل[3].

Culler : Structuralist poetics, P : 134

1)- مجموعة من الكتاب: مدخل إلى مناهج النقد الأدبي، ص226.

2)- منذر عياشي مقالات في الأسلوبية، ص135.

3)- عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير، ص55.

ويرى أدونيس "أن شعرية القراءة هي تحويل الكتابة إلى مكان اكتشاف وأدوات اكتشاف، وعلاقات اكتشاف[1]. ويرى أن القراءة التي يمارسها القارئ إنما هي إلغاء للنص تشوهه وتحجبه، ليس لأن يفترض، مسبقا، أن يكون النص تلبية، مباشرة لحاجاته، وحسب، بل أيضا، وبالأخص، لأن هذه القراءة ليست قراءة للآخر، وإنما هو نوع من قراءة الذات"[2].

ولابدّ من توضيح أن القراءة النصية تختلف عن الأسلوبية ذات الرصد الميكانيكي فهي ليست مجرد دراسة بيانات إحصائية لما يتضمنه النص، كما فعل جاكسون مع ليفي ستروس في دراسة قصيدة بودلير"[3].

المبحث الثالث: الفهم والتواصل:

أ- الفهم:

يقول غادامير في كتابه الحقيقة والمنهج عبارة مقتضبة ولكنها ذات دلالة عميقة: "إن كل فهم هو تأويل"[4].

إن منطلقات أي نظرية تأويلية وبالأخص نظرية الهيرمنيوطيقا هي الفهم النصي في أبعاده المختلفة سواء كانت هذه الأخيرة خفية، أو متجلية، ذلك راجع بالأساس إلى أن معضلة الفهم إنما هي معضلة وجودية. لقد رأى شلايرماخر أنه ليس من المهم أن يكون النص الديني تعبيرا عن الروح المطلق أو

1)- أدونيس: كلام البدايات، دار الآداب، بيروت، ط1، 1989، ص37.

2)- أدونيس: سياسة الشعر، دراسات في الشعرية العربية المعاصرة، دار الأداب، بيروت، ط1، 1985، ص57-58.

3)- عبد الله الغدامي: الخطيئة والتفكير، ص55.

4)- Hans- Georg Gardner : Vérité et méthode des grandes lignes d'une herméneutique philosophique- traduction Française, Editions de seuil, 1996, P : 411.

عن اغتراب الإنسان ولكن المهم هو فهم النص الديني في ذاته بوصفه نصًا يحتاج مثله مثل النص التاريخي أو الأدبي للفهم، ولقد وضع لأجل ذلك أساسين من أسس المنهج الهيرمينوطيقي:

1- تحديده لإجراءات الفهم الهيرمينوطيقي للنصوص في طريقتين: حدس تركيبي يقف على المعنى الكلي للنص، والثاني نحوي تاريخي، تحليلي مقارن يتقصى مكونات النص، حيث جمع بين الفهم الكلي والمقارن لأبعاد النص وسياقاته اللغوية التاريخية.

2- النص وسيط لغوي يشير في جانب منه إلى ماهو موضوعي مشترك بين المؤلف والقارئ، وهو ما يجعل الفهم ممكنا، وفي جانب آخر إلى ما هو ذاتي ويتجلى تحديدا في استخدام المؤلف الخاص لهذه اللغة.

بالإضافة إلى كل هذا أرسى شلايرماخر قواعد هيرمنيوطيقا تريد أن تعيد الاعتبار إلى جانبين داخل حركة الفهم.

1- الجانب النحوي: الممارسة التي يفرضها نظام اللغة على المتكلم.

2- الجانب التقني: المتعلق بالاستعمال الفردي الّذي ينجزه المتكلم من خلال الخطاب، وانطلاقا من هذا المستوى ستأخذ الهيرمنيوطيقا لدى شلايرماخر شكلها السيكولوجي.

هناك مرحلة أخرى هامة مرّ بها مفهوم الفهم، هذه الأخيرة تجسدت في محاولة دلتاي إيجاد منهج ملائم للفهم في مجال العلوم الإنسانية سعيه لإقامة العلوم الإنسانية على أساس منهجي مخالف للعلوم الطبيعية، مركزا على أن مادة العلوم الإنسانية معطاة، وعليه فالعالم الإنساني يجد مفتاح العالم في نفسه وليس في خارجها ومنه قيام العلوم الإنسانية على التجربة الذاتية مقابل التجربة في

العالم الخارجي بالنسبة للعلوم الطبيعية. والتجربة الذاتية شرط ضروري لا يمكن تجاوزه لأي معرفة ما دام أن هناك مشتركا بين الأحاد من البشر، فيصبح من المتيسر الإدراك الموضوعي خارج الذات، هذا الفهم المؤسس على التجربة الذاتية وقراءتها كما الشيء الموضوعي راجع للتعبير سواء كان في سلوك اجتماعي أو نص مكتوب (الخبرة- العبير- الفهم).

- **الحياة تفهم الحياة:** لقد حصر دلتاي فهم النصوص في القدرة على التعامل المنهجي مع قواعد التأويل سواء تعلق الأمر بالنصوص الدينية أو بالكتابات البشرية، وهنا نلاحظ أن دلتاي استحدث تفرقة بين علوم الرّوح[1] وعلوم الطبيعة فالأولى هي العلوم الإنسانية وهي مترابطة مع الإدراكات الباطنية النفسية للقارئ والمؤلف، وترتكز على الفهم عبر طريقة الهيرمينوطيقا والنقد، أمّا علوم الطبيعة فتترابط مع العالم الحسي- الإنساني[2] في علاقته بعالم الأشياء ويقوم الاختلاف بين علوم الروح وعلوم الطبيعة على الاختلاف الّذي يحتويه كل من الموضوعين.

ويرى دلتاي أن العلوم الإنسانية تشمل التاريخ والعلوم السياسية وعلم الاجتماع وعلم النفس والقانون والقضاء وكل ما يتعلّق بالحياة اليومية وبالمعيش البشري وهي تتطلّب الفهم لأن معانيها غير ثابتة، ولا تخضع لتوجه دلالي أحادي ونهائي، في حين أن علوم الطبيعة تخضع لتعريفات متحددة ومعاني قارة لا تتحول لذلك تقتضي التفسير[3].

1)- Dilthey wilrelm : Le monde de l'esprit- Aubier Monlaigne (n.d) Tomas, P : 284.

2)- Ibid, P : 259.

3)- Ibid, P : 248.

بهذه التفرقة المنهجية جعل دلتاي من الهيرمينوطيقا منهجا في الفهم يهتم بالفعل الثقافي الإنساني متمثلا في الآثار المنحوتة والمرسومة والمصوّرة انطلاقا من التجارب الحاضرة، وهذا يعني أنّ الفعل التأويلي يخترق التاريخ والفيلولوجيا من أجل استكشاف المعاني الأولى والمقاصد الكامنة وراء فعل الكتابة، ضمن قيم موضوعية يحققها الفكر الإنساني، وهكذا يكون التأويل عند دلتاي فنّ الفهم عبر إعادة بناء النصوص وقراءتها[1].

مع هيدغر سيعرف التفكير في الأساس الفلسفي للهيرمنيوطيقا وجهه الأكثر صرامة، بحيث سيدير ظهره نهائيا عن الاهتمامات المنهجية الابستيمولوجية والتقنية التي التزم بها، كما ذكرنا سابقا كل من شلاير ماخر ودلتاي وهذا لكي ينجر فتحا لأفق الهيرمنيوطيقا على الفهم ككيفية لوجود الدازاين.

- الفهم والإيضاح Explicitation، هذا ما سيجعل هيدغر يتجه مباشرة إلى ترسيخ ما لقبه بـ: الانعطاف الانطولوجي الّذي يرتكز على إبراز الفهم ليس باعتباره نموذجا للمعرفة وإنما ككيفية للوجود، وهنا نشير إلى اعتماد هيدغر على المنهج الفينومنيولوجي لهوسرل الداعي إلى عودة للأشياء في ذاتها لتجاوز التصورات الميتافيزيقية، إذ اعتبر هيدغر أن الوجود كما يكشف عن نفسه في الخبرة المعاشة هو السجين المحجوب الّذي يجب إطلاق سراحه، والفهم عنده هو قدرة المرء على إدراك ممكنات وجوده ضمن سياق العالم الحياتي الّذي وجد فيه، فالفهم ليس موهبة خاصة أو قدرة معينة على الشعور بموقف شخص

1)- لمزيد من التوسع ينظر؛ بومدين بوزيد: الفهم والنص –دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي-، منشورات الاختلاف، ط1، 2008.

آخر، فالفهم شكل من اشكال الوجود في العالم (الدازاين)، وهنا الفهم يعد أساسا للغة والتأويل هو إظهار الفهم والتصريح به، ومن هنا فالهيرمنيوطيقا تأخذ بعدا أنطولوجيا.

بالاتجاه نحو فيلسوف آخر وهو هانس غيورغ غادامير والّذي ألّف كتابه العمدة الحقيقة والمنهج، والّذي يمثل الاتجاهات الكبرى في فن التأويل الفلسفي وهو عبارة عن ثورة إيستمولوجية في قضايا التأويل المعاصر، يميز لنا غادامير بين نوعين من الفهم:

1- الفهم الجوهري: وهو فهم محتمل الحقيقة.

2- الفهم القصدي: وهو فهم مقاصد وأهداف المؤلف.

إن الفهم عند غادامير هو إدراك المعطيات النفسية والفردية والتاريخية التي ينطوي عليها التصريح بقضية معينة مقابل فهم ماهية هذا التصريح أو الفعل أو السلوك في حد ذاته[1].

إن كلاً من الفهم الجوهري والفهم القصدي مكملان لبعضهما عند غادامير، لأن الفهم الثاني يتدخل عندما يخفق الفهم الأوّل في إدراك حقيقة ما، ويؤطره التساؤل التالي: ماذا كان يقصد هذا الفرد بالذات وفي خضم هذه المعركة من المفاهيم يحاول غادامير إيجاد مجموعة من الأفكار لتوضح هذه الآراء، فيلجأ إلى التجربة الفنية، كتجربة تتجلى فيها حقيقة الفهم في فهم حقيقة الآثار

1)- مجلة فكر ونقد: العدد 25- جانفي 2000- محمد شوقي الزين- كلافيس هيرمينوطيقا- مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني- مقالة موجودة في الانترنت.

الفنية على ضوء المقاصد والأطر الفردية والاجتماعية والتاريخية الداخلة في تشكيلها كجملة شروط معقدة ومتعددة الأبعاد[1].

ب- التواصل:

كما رأينا سابقا مع مفهوم التأويل نجد أيضا أن مفهوم التواصل تتجاذبه حقول معرفية بالغة التنوع تكاد تشمل كل المنتوجات الإنسانية، ونظرا لكثرة الاشتغالات على هذا المفهوم منذ ما يقرب الخمسين سنة، الأمر الّذي يجعله مفهومًا مطاطيّا، ولقد بدأت السيادة المطلقة للتواصل وبشكل فعلي بإنتاجه سلطة لا متساوية للتكنولوجيات الحديثة ووسائل الاتصال[2]، وهذا راجع بالدرجة الأولى إلى التطور الّذي مس العلوم الفيزيائية والرياضية والهندسية حيث اعتاد العلماء على اعتبار مجمل الوقائع مظاهر للتواصل ومثال ذلك أن عنوانا كـ"نظرية التواصل الرياضية" يشير إلى أن هذا التصور أصبح مقبولا بسهولة[3].

مفهوم التواصل: "هو مجمل الميكانيزمات المادية والنفسية التي تستخدم في التواصل بين شخص أو عدة أشخاص (المرسل) وشخص آخر أو عدة أشخاص (المستقبل) بغية الوصول إلى أهداف معينة"[4].

1)- مجلة فكر ونقد: مرجع سابق.

2)- محمد حدوش: عن الترجمة والإشهار، مجلة علامات، العدد 14 بتصرف.

3)- توماس هال: الثقافة تواصل- تر: أحمد الحوحى- مجلة علامات العدد 21 بتصرف.

4)- Anzieu. D et Martin J. Y : La dynamique des groupes restants, P.U.F, Paris, 1986, P : 589.

وهو أيضا[1]:

1- فعل إيصال شيء إلى أحد ما.

2- الشيء الّذي نوصل.

3- فعل التواصل مع أحد ما.

4- تفويت شيء مهم لأحد ما.

كما أنه "مجموع الأفعال التي تحرك البنيات المؤسسة للمجتمع يوما عن يوم، بمعنى ثقافته، إنها مجموع تحيينات الثقافة"[2]، وهو "نسق للسلوك المندمج الّذي يضبط ويصون،وينتج بذلك فرصة للعلاقات بين الناس"[3].

يظهر لنا أن التواصل أضحى في عصر العولمة جوهر العلاقات الإنسانية، فهو مبني على مفهوم لا يختلف كثيرا عن المفهوم الأصل الّذي هو التواصل، هذا المفهوم هو الاتصال والّذي يعرف على أنه "عملية التدفق الحر للمعلومات والبيانات والآراء عبر وسائل مختلفة، فقد يكون اتصالا مباشرا وهو الّذي يتم مباشرة بين الأفراد دون الاستعانة بأية أداة اتصالية، وهو بمثابة فرصة كبيرة لتبادل المعلومات بين المرسل والمستقبل وقد يكون غير مباشر وتستخدم فيه أداة من أدوات الاتصال، وقد يكون رسميا؛ أي يتم بين المستويات الرسمية بالطرق الرسمية، أو غير رسمي وهو الذي يتم التفاعل فيه بطريقة غير رسمية ويتم من

1)- Devito et autres : Les Fondements de la communication humaines, G. Morin, Canada, 1993, P : 5.

2)- Winkin, Y : Vers une anthropologie de la communication. Renne : Siences humaines, H.S N°16, 1988, P : 21.

3)- Ibid.

خلاله تبادل وجهات النظر من خارج المنافذ والوسائل الرسمية، وقد يكون الاتصال اجتماعيًا وهو الإجراء الّذي يتم به تبادل الفهم بين الكائنات البشرية، أو هو العمل الّذي عن طريقه تنتقل المعاني من إنسان لآخر أو من جماعة لأخرى"[1].

بعد جملة هذه التعاريف ننتقل إلى فيلسوف معاصر قدم رؤية متكاملة لمفهوم التواصل وهو الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس. إن فلسفة هذا الأخير، ومن خلال الخطاب الهابرماسي يمكن القول أن استنباط الفعل التواصلي قائم على سلطة العقل المتحرر بناء على قوله: "الفعل التواصلي يمثل في الوضع المثالي خطابا ناجحًا حتى في حالة انعدام أي ممارسة لا تستند إلى أي إجماع"[2].

واعتقد أن أولى سمات خطاب هابرماس هي الدعوة إلى الحوار البنّاء التوافقي والمثمر، وإيقاف آليات إنتاج الأفكار النمطية والمهيمنة والمستبدة.

تعد كل من نظرية الفاعلية التواصلية والأخلاق والتواصل تأسيسا لتأويلية معاصرة حاولت فهم الجانب الأنطولوجي من نظرة واقعية مؤسسة على الفكر السياسي.

ومن أهم مميزات خطاب هابرماس مايلي:

- التركيز على إعادة البناء في قراءته وتأويلية للتراث الفلسفي والسياسي والاجتماعي.

---

1)- معجم مصطلحات العولمة- إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي- ص18-19، www.kotob.arabia.com.

2)- نقلا عن: لؤي المدهون- هابرماس- أولية النقد في الدفاع عن قيم التنوير- مجلة الحافة- العدد 17- 2007- ص32.

- نظرية الفاعلية التواصلية، نظرية ممكنة في كل السياقات والمجتمعات وإن انتمت إلى ما يطلق عليه "المجتمعات الصناعية الحديثة"، ولا يعني أبدا أن تحقيقها مقرون باكتمال تطبيقها داخل عالم معيش معقلن.

- تركز نظرية الفعل التواصلي على اللغة -المنطق- الخطاب وتحمل في طياها فلسفة اللغة.

- مفهوم العقلانية التواصلية ينطلق ويرجع إلى التجربة المركزية لقوة الخطاب البرهاني القادر على خلق اتفاق وإجماع بدون ضغوط.

إن إشكالية التواصل في منظومة هابرماس الخطابية تتبلور من خلال مفاتيح نظرية متعددة تعد بمثابة استكشاف للبنية الفكرية، وهي تعد إرهاصات بشكلها الأولي وهو ما يطلق عليه اسم "التكامل الجدلي" وهو يهدف من ورائه إلى إظهار الأدوار المتبادلة بين "النحن" و"الآخر"[1].

1)- عمر مهيبل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية- منشورات الاختلاف- ط1- 2005- ص376.



الفصل الثالث

التأويل وحوار الحضارات

المبحث الأول: حوار الحضارات-رؤية فلسفية مقارنة:

تعد الدراسة المقارنة للحضارات علما جديدا قائما بذاته ينطوي ضمن الأطر المعرفية الجديدة في مجالات العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، حيـث تتلاقح فيه مجموعة من العلوم على رأسها علم الاجتماع والتـاريخ والفلسـفة والسياسة في حقولها المختلفة[1].

ونستطيع القول أن ابن خلدون ومن خلال مؤلفه الشهير "المقدمة"، قد نظَّر وأصَّل فيه لعلم العمران البشري الذي يعرف حاليا بعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ، يمكننا القول أنه أصَّل للدراسات الحضارية المقارنة بشـكل عـام في مرحلتها الأولى، قبل أن يضع لها منهج يضبط عملية البحث داخل هذا الحقـل ويقعّد القواعد ويؤصل وينظِّر للمفاهيم، ويرسم لها حدودا وإطارًا عامًا يفصل بينها وبين غيرها من الدراسات الإنسانية الحديثة. ولا بد أن نوضح فكرة هامة، وهي أن الدراسة المقارنة للحضارات هي الأقرب إلى مجال دراسة التحـولات الاجتماعية والثقافية الكبرى في مجتمعات إنسانية متقاربة المترع متجانسة الميول مترابطة حلقات التفاعل البشري في مرحلة زمنية محددة[2].

وكل هذه المعطيات على اعتبار أن الحضارة هي عصارة هذه التفاعلات والتحولات في ميادين الإبداع الإنساني، على اختلاف مناحي هذا الإبداع.

1)- عبد العزيز بن عثمان التويجري: خصائص الحضارة الإسلامية وآفاق المستقبل- المنظمة الإسـلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط- 2002ص 02.

2)- المرجع نفسه- ص 03.

وفكرة الحضارات تشترك في صفة واحدة وهي اختلافها عن المجتمعات البدائية، وهذه المجتمعات أكثر عددا بكثير من الحضارات، لكنها -أفرادًا- أقل عددا من أفراد الحضارات بكثير[1]، ومن هنا يأتي خطأ فكرة وحدة الحضـارة التي وصفها فيلسوف التاريخ أرنولد توينبي بالضلال، والقائلة بأن ثمة حضـارة واحدة وهي الحضارة الغربية[2].

هناك شبه اتفاق بين الباحثين في مجال الدراسات الحضارية، في تحديدهم للحضارات الرئيسية القديمة منها والحديثة، إلاَّ أن الاختلاف يبقى قائما حـول عدد الحضارات، وبالتمعن في العناصر الثقافية الأساسية التي تعرف الحضـارة، يمكن لنا الحديث عن ست حضارات رئيسية معاصرة [3] هي:

1- الحضارة الإسلامية.

2- الحضارة الغربية.

3- الحضارة الهندية.

4- الحضارة الصينية.

5- الحضارة اليابانية.

6- حضارة أمريكا اللاتينية.

ولكل واحدة من هذه الحضارات سماتها البارزة وخصوصيتها المميزة لها التي تجعلها متفردة في جوانب كثيرة، لكن هذا لا يمنع من أنّ هذه الحضـارات

1)- أرنولد تونبيي: مختصر دراسة للتاريخ- تر: فؤاد محمد شبل- الدائرة الثقافيـة في جامعـة الـدول العربية- القاهرة- 1966- ج1- ص21.

2)- المصدر نفسه- ص21.

3)- عبد العزيز بن عثمان التويجري: خصائص الحضارة- ص11.

تشترك في سمات وخصائص معينة هي من طبيعة الروح البشرية المجبولة على الفطرة السليمة أساسا[1] وسنحاول أن نعرض بتركيز واختصار أهم خصائص الحضارات خاصة الحضارة الإسلامية والغربية مع إسقاط على باقي الحضارات.

أ- الحضارة الإسلامية:

1- ثقافة ربانيّة[2]: مصدرها الرئيسي الوحي، الكتاب والسنة، إنها ثقافة تجمع بين الحديث في الدين والحديث في السياسة وشؤون الملك والدولة أي أنها تجمع بين القوة الروحيّة والقوة السياسية والمادية.

2-.ثقافة إنسانية عالمية (العموم والعالمية)[3]: إنها ثقافة لا تفرق بين إنسان وآخر، فهي صالحة لأن تكون ثقافة لكل إنسان بغض النظر عن لونه ودمه وموطنه، فهي عامة لجميع البشر، وهي ليست خاصة بقوم ولا محصورة بمكان ولا محدودة بزمان، بل هي حضارة تحارب كل دعوة للعنصرية. وفي حديث للنبي ε يقول: "ليس منا من دعا إلى عصبيَّة".

3- ثقافة شمولية: من حيث التأثير، إضافة إلى الشمول في الناحية الإلزامية ومن ناحية ما تضمنته الشريعة الإسلامية وغطته في المسارات والوجهات: حياة، أخلاقًا، معاملات، جنايات وحكما، روحًا وتهذيبًا وسلمًا وحربًا. هذا جعل الحضارة الإسلامية في منأى عن العنصرية والاقصائية، وهي

---

1)- عبد العزيز بن عثمان: مرجع سابق- ص11.

2)- عز الدين الخطيب التميمي وآخرون: نظرات في الثقافة الإسلامية- دار الشهاب الجزائر- 1988- ص21.

3)- المرجع نفسه- ص 22.

شاملة من حيث أنها ثقافة لم تتناول جانبا في حياة الإنسان دون جانــب، بــل عالجت جميع شؤونه.

4- ثقافة ذات قيم سامية[1]: إنها ثقافة مبنية على الإيمان بالله واليــوم الآخر وهو يمثل للمسلمين أقوى دوافع الخير، وأقوى باعث لوجود القيم والمثل في الحياة إنها ثقافة أخلاقية، أخذ فيها البعد الأخلاقي حظًا ونصيبا وافرًا.

ب-.الحضارة الغربية:

1- النّزعة المادية في السلوك وتفسير الكون مع إنكار للغيب ومــا وراء الحس. فهي تؤمن بالمادة وحدها لتفسير الكون والمعرفة والسلوك.

2- اضطراب الرؤية الخاصة بفكرة الألوهية.

3- النزعة العلمانية، وهي نتيجة حتمية للفكرتين الأولتين، فهي تــترع دائما إلى الفصل بين الحياة الدينية الروحية والحياة الاجتماعية.

4- الصراع: فهي حضارة قائمة على الصراع، فالإنسان الغربي في حالة صراع دائم في مختلف علاقاته سواء مع غيره أو مع الطبيعة أو بــين الإنســان والإله، وهناك اضطراب بين الإنسان وعلاقته الثلاثية.

- علاقته مع خالقه.
- علاقته مع نفسه.
- علاقته مع غيره.

5- النظرة الإستعلائية الفوقية التي لا تعتــرف إلاّ بالحضــارة الغربيــة وحدها ويتجلى هذا جليّا في الحربين العالميتين الأولى والثانية، خاصــة هــذه الأخيرة مع جملة الأفكار التي طرحتها النازية.

1)- عز الدين الخطيب التميمي: نظرات في الثقافة الإسلامية- ص26.

6- التقدم التكنولوجي الهائل الحاصل على مستوى العلوم المادية خاصة.

7- الإستثمار في النفس البشرية وفتح المجال أمام حرية العقل وعدم تكبيله مما جعل الإنسان الغربي مبدعا.

8- التنظيم المحكم وبعد النظر خاصة في المجالات الإستراتيجية.

إن كل هذه المعطيات تساعدنا في بلورة رؤية ولو سطحية عن مفهوم الحوار الذي أخذ حيّزا كبيرا في الفكر العالمي المعاصر، حيث يعد مفهوم الحوار في الفكر السياسي والثقافي المعاصر من المفاهيم الحديثة العهد بالتداول، يجمع أهل الاختصاص على أن مفهوم الحوار مفهوم سياسي إيديولوجي ثقافي حضاري وليس مفهوما قانونيا[1].

المبحث الثاني: حول حوار الحضارات أم صراعها:

أ- مجاورة إشكالية:

إن الحضارات بطبيعتها لا تعترف بالحدود السياسية للدول التي تنضوي تحت لوائها[2] ولا تقييم كبير وزن لمبدأ السيادة الذي تتمسك به هذه الدول ولا تؤكد بأية حال وحدة أراضي الكيانات السياسية التي تنتمي إلى حظيرتها.

ولهذا فالعلاقات الدولية تقوم أساسا بين دول ذات سيادة ووحدة أرض، ينبغي أن تكون موضع إحترام من جانب أي طرف يدخل في علاقة مع أي منها، كذلك فإن "حوار الحضارات" الفعلي أو المفترض أو المرجو يعني قيام علاقة دولية بين كيانات سياسية مستقلة عن بعضها بعضًا وتمتع بالسيادة

1)- عبد العزيز بن عثمان التويجري: خصائص الحضارة- ص17.

2)- أحمد يوسف أحمد: النظام الدولي والنظام العربي- بحث في أنماط الإرتباط- معهد البحوث والدراسات العربية- القاهرة- 1991- ص52.

ووحدة الأراضي[1]، ولهذا فإنه يبدوا عندها البديل المطروح عن "العولمة" الـتي أفرزها النظام العالمي الجديد السبيل الأمثل لتجاوز أزماتها التي يشكوا منها أهل الجنوب، وبالتالي فإن هذا يجعله في موضع سباق معها في القرن الذي نفتتح بـه الألفية الثالثة[2].

وفضلا عمّا تقدم فإن الحضارات عامة تقوم على ديمومة زمانية تشـمل الماضي والحاضر وتمتد إلى المستقبل، في حين أن الحديث عن علاقـات دوليـة راهنة يعني أننا إزاء منظور آني لا ينسجم تمام الإنسجام مع المنظـور التـاريخي الذي يفترضه مفهوم الحظارة[3].

ب-.تفحص المفاهيم:

إنه من الضروري تفحص المفاهيم التي يضمها البحـث حـتى نتـبين مضامينها بالنسبة إلى أي باحث في هذا الموضوع الشائق الشائك.

ولنبدأ بمفهوم "الحوار" فنحن نتحدث عن نشاط إنسـاني يقـوم بـين كيانات حضارية وينبغي أن نتعرف على طبيعة هذا النشاط ووظيفته وحدوده.

هل نتصور "حوارًا" يقوم بين الحضارات مؤسسا على الفهم الباختيني[4] للحوار(بوصفه خصيصة متأصلة من خصائص اللغة الإنسانية) الذي يؤكد الوجه

1)- أحمد يوسف أحمد: مرجع سابق- ص 64.

2)- ناصف حتي - النظرية في العلاقات الدولية - دار الكتاب العـربي- بـيروت- لبنـان- 1980- ص267.

3)- المرجع نفسه- ص162.

4)- انظر؛ نماذج من دلالة هذا المفهوم في: جميل صليبا- المعجم الفلسفي الجزء الأول- مادة حضارة دار الكتاب اللبناني- بيروت- لبنان- 1982- ص475-477.

التفاعلي التوليدي المستمر للغة من خلال الإفتراض الدائم لطرف آخر يتلقى ما ينطق به المرأ حتى عندما يحدث نفسه؟

هل نتصور "حوارًا" يقوم بين الحضارات مؤسسا على الأنموذج الأفلاطوني الذي عرفناه في حوارات أفلاطون الساحرة التي تنور وتفهم وتعمق الوعي من خلال الحوار الذي تقيمه بين طرف واع عارف خبير وآخر أقل وعيا ومعرفة وخبرة يتسامى ليبلغ ما يليق به من مستوى معرفي باللاستيضاح حينا وإثارة الاعتراضات حينا آخر والانقياد بإيحاءات الآخر حينا ثالثا؟

هل نتصور "حوارًا" يقوم بين الحضارات مؤسسا على الأنموذج القرآني، والسلوك النبوي في الخطاب الآخر ودعوته إلى الدين الحنيف وهدايته إلى الصراط المستقيم؟

هل نتصور "حوارًا" يقوم بين الحضارات مؤسسا على اللقاء الثقافي وعنده سوف يتحتم علينا أن نفكر في مسألة فاعليته وكفاءته ونطور الطرق اللازمة لقيامه وفقا للشروط المطلوبة لنجاحه[1].

أم علينا أن نفكر في "أنموذج" جديد خاص بهذا الحور وعندها ربما يكون علينا أن ننظر في الأطراف التي نستحسن اشتراكها في وضع هذا الأنموذج وتحديد طبيعته ووظيفته وأدواته وقنواته ومستوياته وغير ذلك من الأمور اللازمة لأدائه الفاعل في تطوير العلاقات الإنسانية.

وفضلا عما تقدم، إنا علينا أن نفكر في الوظيفة التي نتوخى من خلال ممارسة هذا النشاط الإنساني، فهل نريد من حوار الحضارات أن نحول "الآخر"

1)- عبد الله الأشعل نحو حوار جدي بين "الإسلام والغرب" القضايا الساخنة- الحياة- العدد 13282- الثلاثاء 20 تموز 1999- ص23.

إلى مثيل "للأنا" أم أن يقلص الفجوى بين "الأنا" "والآخـــر" أم أن يســـعى إلى كلمة "سواء" بين "الأنا والآخر" يمتثل لها كل منهما إمتثال الراضي القانع بها؟. وأخيرا هل "حوار الحضارات" الذي نبتغيه سيوظف أكبر منه كتكوين وعـــي ثقافي يتخذ منظورا للعلاقات الإنسانية التي نرجوها في الألفية الثالثـــة. أم أنـــه سيكون في بعث روح بين "الدولة الثقافية"[1] من جديد والتي يراد لها أن تحمي السلام العالمي؟ أم أن "الحوار" نفسه هو الهدف والغاية بين "الآنا" و"الآخـــر" شيء آخر غير الحوار؟

وثمة أمر آخر وهو أن الحوار بين الحضارات سيتم لا محالـــة في زمـــاني "الحاضر" و"المستقبل"الذي سيغدو حاضرا عند حلوله، ولكن الـــزمن فـــيض وديمومة ولا يمكن بحال من الأحوال أن يدع المتحاورون الماضي لشأنه، إذ أنـــه سيضل ماثلا في أذهانهم على نحو من الأنحاء، وسيلقي لا محال بظله على الحاضر وعلى الحوار في آن معا ومعنى هذا أيضا أن على المتحاورين أن يتخذوأ لأنفسهم موقفا من هذا الماضي الذي يمكن أن يكون أحد المعوقين الرئيسيين يحولان دون تحقيق الحوار بين الحضارات.

ج-.نتائج قراءة في أطروحات "هاتنتغتون":

تمثل أطروحات "هاتنتغتون"[*] وأطروحات الفكر الغربي بصفة عامـــة حول حقيقة "التهديد الإسلامي" تيارا فكريا يقدم رؤية كونية أو رؤية لعالم من

---

1)- انظر؛ صاحب السمو الملكي الأمير تشارلز: إحساس بالمقدس بناء الجسور بين الإسلام والغـــرب- مركز أكسفورد للدراسات الإسلامية- أكسفورد- 1997- ص10.

*)- أصل كتاب هاتنتغتون مقالة نشرها في مجلة الشؤون الخارجية الأمريكية فأثارت صـــدى هـــائلا لم تشهده المجلة منذ تأسيسها وقد أعاد هاتنتغتون تقديم نظريته هذه للجمهور في سفر ضخم بنفس العنوان بعد أن حذف علامة الاستفهام، وهذه إشارة سيميولوجية تعني أن الطرح انتقل من مستوى الفرضية التي

منظور الغرب لهذا العالم ولوضع الغرب فيه، ومن ثم رؤية للعلاقة مع الإسلام والمسلمين ودلالتها بالنسبة لوضع الغرب العالمي ودوره.

ولا ينفل هذا التيار الفكري- بحكم العلاقة الوثيقة بين الفكر وبين الحركة في الغرب – عن سياسات الغرب العالمية وما تمثله للوضع الراهن للأمة الإسلامية، ولكن ما الجديد في هذه المقالة حتى تستثير كل هذا القدر من النقاش والجدل؟(1)

قد تكون مفاهيم الحضارة والثقافة والهوية التي طرحها "هانتفتون" قد أثارت النقد لعدم دقتها ولتداخلها، وقد يكون مستقبل العالم الصراعي بين (حضارات، ثقافات، أديان) لا تعرف العقل والتسوية بقدر ما تعرف التعصب للأنا ضد الآخر. قد يكون النموذج الذي يطرح هذا المستقبل مرفوضا من أصحاب النماذج التعددية العالمية لتفسير السياسات الدولية الذين يعلون من الحوار والتعاون، قد يكون ترشيح " هاتنتغتون " للحدود الإسلامية كحدود دموية يتمحور حول الصراع سواء في مستواه الكلي (بين حضارات) أو في مستواه الجزئي(بين دول من حضارات مختلفة)، قد يكون هذا الترشيح أيضا موضوع هجوم من المدافعين للاعتذار عن الإسلام لما يحويه من اتهامات للإسلام والمسلمين ونظرا لتجسيده الإسلام كعدو المستقبل بالنسبة للغرب وقد يكون تمثل "هانتفتون" نموذج الحضارة الغربية حيث يدافع عن ضرورة استمرار قوته

تحمل وجهات نظر مختلفة، إلى مستوى النظرية الراسخة القائمة على عدد كبير من الوقائع والبديهيات المسلم بها.1)- فادية محمود مصطفى: حوار الحضارات في ضوء العلاقات الدولية الراهنة- دار الكتاب المرجة- دمشق- ط1- 2001- ص182.

1)- فادية محمود مصطفى: حوار الحضارات في ضوء العلاقات الدولية الراهنة- دار الكتاب المرجة- دمشق- ط1- 2001- ص182.

وقيمته ومصالحه هو موضع الهجوم والانتقاد الفلسفي من جانب هؤلاء الـــذين يتصدون لنقض الأسس الفلسفية والفكرية لهذا النموذج العلماني المادي ولرفض عواقبه على البشرية.

هذه جميعها وغيرها بالطبع كانت القنوات الكبرى التي جـــرى علـــى صعيدها الجدل والنقاش حول أطروحة صدام الحضارات وهنا نطرح الســـؤال التالي: ما الجديد في موضوعات هذا الجدل حتى يتصدر الاهتمامات على هـــذا النحو، وخاصة أن العديد منها قد سبق طرحه من قبل وفي دراسات لآخـــرين وفي مجالات معرفية مختلفة. فعلى سبيل المثال، وكما أشار "هانتنغتون" نفسه نقلا عن بعض المفكرين، ارتفع الاهتمام بوضع الدين والهوية ودورهما في المجتمعـــات وفي العلاقات الدولية في عالم ما بعد الحرب الباردة، وسجلت دراسات عديدة آثار الصراعات العرقية والدينية كمصادر لتهديد استقرار النظام الدولي الجديد، بل إن الأحداث والوقائع والتطورات التي كان يتمثل بها لم تكف الدراســـات الغربية وغير الغربية عن تحليلها ولو من منظورات مختلفة تبين نتائج هذه القراءة النقدية كيف أن هذه الأطروحات تمثل إقرارا بأن الصراع هو منهج الغرب تجاه العالم وتجاه المسلمين بصفة خاصة، لأنه يرى فيهم وفي الإسلام تهديدا ذا طـــابع خاص، وتنبع هذه الرؤية من كيفية إدراك الأبعاد الحضارية الثقافية الكامنـــة في الأمة الإسلامية. وتتلخص نتائج هذه القراءة النقدية في المجموعة التاليـــة مـــن النقاط:

-.إذا كان البعض قد رفض أطروحات صراع الحضارات لأنها تقوم على منظور حضاري وليس مادي يفسح مكانا للدين[1]، وهو الأمر غير المعتاد من الفكر والتنظير الغربي في ظل "علمنة دراسة العلاقات الدولية" إلا أن أخذ " هاتنتغتون " للعامل الحضاري كمحرك للحضارات يعتبر تغييرا جوهريا في المنطلقات النظرية، وهو الأمر الذي يقتضي التوقف عنده والتساؤل عن مبررات هذا المنحى: هل يتصل بما أضحى يدب في الحضارة الغربية من ضعف وتآكل في القوة بالمقارنة بحضارات أخرى أخذت تستنهض قواها من جديد؟[2].

وفي هذا الصدد نلاحظ أن "هاتنتغتون" في ختام تحليله لمبررات اهتمامه بالحضارات كمحرك التفاعلات الدولية يربط بين أثر زوال الأسس الإديولوجية للصراع العالمي وبين جهود الغرب الرامية لدعم قيمه كقيم عالمية والحفاظ على هيمنته العسكرية ودعم مصالحه الاقتصادية، ومن تولد ردود فعل مضادة من قبل الحضارات الأخرى من ناحية أخرى[3].

2- وتحت عنوان خطوط التقسيم بين الحضارات نجد أن النماذج والأحداث التي يشير إليها لتوضيح المستويين من الصدام بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، وبين الأولى وحضارات أخرى[4] ليست إلا أحداثا ووقائع درج المحللون على تفسيرها استنادا إلى عوامل أخرى غير صدام الحضارات،

1)- فادية محمود مصطفى: حوار الحضارات في ضوء العلاقات الدولية الراهنة- دار الكتاب المرجة- دمشق- ط1- 2001- ص182.

2)- نفسه- ص183.

3)- نفسه- ص183.

4)- فادية محمود مصطفى: مرجع سابق- ص183.

ولهذا يتحدد السؤال: لماذا يسميها الآن " هاتنتغتون " بمسماها الحقيقي الـذي يصدق عليها من قبل؟ هل يعني هذا أنه بعد أن استنفذ الغرب أرديته وأقنعتـه السياسية والاقتصادية وحقق من ورائها أهدافه حيث لم يعـد لـه إلا القنـاع الحضاري؟ ألا يعني هذا أن " هاتنتغتون " لا يشعر أن الهيمنة الغربية لن تكتمل بالهيمنة السياسية والإقتصادية فقط ولكن يلزم لاكتمالها الهيمنة الحضارية أيضـا من قبلها الهيمنة الثقافية؟

ومع السؤال، وفي هذا الموضع يتراكم مغزى أسئلة أخرى مناظرة سبق طرحها حول نفس المغزى يذكر "هاتنتغتون" أمثلة من الصدام والمواجهة- ولكن لا يحدد المسؤول عن انفجارها .الغرب أم المسلمون؟ المسـلمون أم شـعوب أخرى؟ ولكن يورد خلاصتين لمفكر مسلم ولآخر مستشرق يهودي يقـدمان نفس المعنى.

ينقل عن "أكبر أحمد" قوله: "إن المواجهة التالية ستأتي حتما من العـالم الإسلامي، إن الصراع سيبدأ من أجل نظام دولي جديد انطلاقا مـن طغيـان الموجة الكاسحة التي تمتد عبر الأمم الإسلامية من المغرب إلى باكستان"[(1)].

وينقل عن بارنارد لويس قوله: "إننا نواجه فراغا وحركة يتجاوز كثيرا مستوى القضايا والسياسات والحكومات التي تنتهجها، ولا يقل هذا عن كونه صداما بين الحضارات ربما غير رسمي، لكن لا شك في أنه رد فعل تاريخي لخصم قديم للتراث اليهودي "المسيحي" والحاضر العلماني، والتوسع العالمي لهما مـعا. إن الاستشهاد بهاتين المقالتين يعني في ضوء تحليل "هانتنغون" السـابق لأحـد

1)- أكبر أحمد: الإسلام تحت الحصار- دار النشر الساقي- بيروت- لبنان- 2004- ص51.

أسباب صدام الحضارات هو أن الغرب أضحى في أوج قوّته -تعنيان أن الصدام إنما هو استجابة ورد فعل للتحدي المتمثل في القوة والتوسع الغربي العلماني"[1].

واعتقد أن القراءة على هذا النحو لهذا الجزء من تحليل "هانتنغون" قـد يدفعنا إلى عدم الهجوم على مقولته عن صدام بين الإسلام والغرب، كما فعلت بعض الانتقادات لنفس المقولة دفاعا عن الإسلام ورفضا أن يكـون الإسـلام صراعيا أو إكراهيا أو عدوانيا أو إرهابيا[2] بل يمكن أن نتحول في ضوء هـذه القراءة أيضا إلى هجوم من نوع آخر على هيمنة الغرب ومظاهرها التي يقرهـا ويعترف المؤلف بآثارها على الآخر كما سنرى لاحقا، وبهذا ننتقل من المواقف الاعتذارية التبريرية الدفاعية إلى الهجومية، فنحن لسنا مصدر التهديد ولكننا نحن المعرضون للتهديد، ومن ثم فإن استجابتنا ورد فعلنا هي الـتي تبـدو مصـدر "الصراع".

3- وتحت العناوين الأربعة التالية: "الغرب ضد الباقي" "البلدان الممزقة" "الصلة الكونفوشية- الإسلامية" "الآثار الضمنية بالنسبة للغرب"[3].

وتؤكد قراءتنا لتحليل "هانتنغتون" تحت هذه العناوين ما انتهينا إليه من قبل في هذا البحث ومقصدها ومغزاها، ألا وهو تقرير هيمنة الغـرب صـدام الحضارات، ومن ثم مسؤولية هذه الهيمنة عن تفجير هذا الصدام مـن جانـب الغرب، ومن ثم تحذير الغرب وتنبيهه لضرورة اتخاذ الإجراءات المناسـبة ضـد

1)- أكبر أحمد: مرجع سابق- ص 52.

2)- المرجع نفسه- ص 53.

3)- نادية محمود مصطفى: حوار الحضارات في ضوء العلاقات الدولية الراهنة- ص201.

الآخر، بعبارة أخرى[1]، فإن ما يستوجب الاهتمام في فكر "هـانتنغتون" هـو المقولات الصريحة والواضحة والحاسمة حول الصدام بين الإسلام والغرب صداما حضاريا دينيا وحول التضامن بين شعوب الحضـارة الواحـدة في مواجهـة الحضارات الأخرى وحول سياسات الغرب المرتقبة في مواجهـة الحضـارات الأخرى وخاصة الإسلامية، ولكن هنا يجب ملاحظـة أمـر هـام هـو أن "هانتنغتون" لا يضع فقط الإسلام كعدو مرتقب للغرب ومن ثم ينبري الـبعض للدفاع عن الإسلام ولكن يبرز أيضا ما يجب أن نعطف إليه بقوة وهو كيف أن الغرب هو عدو للإسلام والمسلمين والحضارات الأخرى.

وفي الحقيقة فإنه يسجل في مقالته الأولى وكذلك في مقالته الثانية أكثر من تحذير للغرب بأن الآخر يصحو و لم يعد مفعولا به بل أضحى فواعل تعـود إلى جذورها وترغب في تشكيل العالم بطرائق غير غربية، ومن ثم يحذر بأن هناك خطرا ثقافيا يجيء من الجنوب ويحل محل التهديد الأيديولوجي الذي جاء مـن الشرق بعد أن انتهى الاستعمار الأوروبي، وحيث أن الهيمنة الأمريكية آخذة في الإنحسار فيتبع ذلك كل الثقافة الغربية والحقيقة أننا نستطيع تسـجيله بدرجـة أكبر وأهم هو الاجراءات التي يوصي بها "هانتنغتون"، وهنا مكمـن التحـدي الأساس للفكر الإسلامي المعاصر من جهة مجابهة الفكر الغربي المعاصر[2].

- رؤية فلسفية تأويلية نقدية لمفهوم حوار الحضارات:

1)- نادية محمود مصطفى: مرجع سابق- ص 202.

2)- طارق البشري: مفهوم المعاصرة بين العالمين الغربي والإسلامي- دار الشروق- 1996- ص47، 65.

لا شك في أن إشكالية الحوار ما بين الحضارات وتغليبه علـى فكـرة الصدام أو الصراع أصبحت مثار جدل فكري وتحظى باهتمام عالمي اليوم أكثر من أي وقت مضى وبخاصة دول العالم الثالث[1] بـالأخص الأمـة العربيـة الإسلامية وهذا لعدة اعتبارات أهمها:

- الأطماع التوسعية والهيمنة على الكون كانت في الماضي مجرد طموح محدود الامتداد وغير منتظم يراود الفاتحين في الإمبراطوريـات أو الحضـارات القديمة المكونة صروحها من أقوام متعددة الجنسيات والأديان والثقافات، تتعايش في إطار سياسي عشائري يحافظ على استقلالية ثقافتها وإدارة شؤونها ويلاحظ اليوم وللمرة الأولى في تاريخ البشرية، مع الحضارة الغربية المركزة حول ذاتهـا الإثنيّة، أنها أكثر تنظيما وحقيقة وواقعيَّة في تهميش هذه الثقافات وتدمير أسسها الاقتصادية على الصعيد العالمي[2].

إن الشيء المميّز والملاحظ بقوة في هذه الحضارة، وبخلاف سابقتها، أنها استعملت الثقافة والغذاء سلاحا أساسيّا في إستراتجيتها للسيطرة والاسـتغلال الجشع للشعوب الأخرى بهدف تحطيم ثقافتها وتحويلها إلى مجـرد مسـتحثات فولكلورية[3]، حبيس أفكار رجعية ماضوية أوقعتنـا في مزلـق الإيديولوجيـة الافتخارية الماضوية[4].

1)- طارق البشري: المرجع السابق- ص 03.

2)- المرجع نفسه- ص348.

3)- المرجع نفسه- ص 349.

4)- مجلة منبر الحوار ملف: العلم والفلسفة- العدد 27- 1993- دار الكوثر- بيروت- لبنان- ص04.

ولا بد لنا من رصد لأهم الكتابات التي شكلت أهم التصورات النظرية التي بلورت الخلفية الفكرية للسلوك السياسي، ذلك لسبب وجيه وهـو أن أي سلوك فكري أو سياسي إلاَّ ويقف وراءه فكر تأويلي معين، واهم الكتابـات سنحاول حصرها فيه:

1-.مؤلف: "نهاية التاريخ والإنسان الآخر" لفرانسيس فوكوياما(1)، إن نهاية التاريخ تحدث في نظر فوكو ياما عندما يصل التاريخ إلى لحظـة الـذروة "اللحظة المطلقة"، ودلالة تعني انتصار الشكل العقلاني الذي يمثل الديمقراطيـة الليبرالية في التاريخ، هذا الأخير كما هو مفهوم لديه، ولدى على أنـه تجربـة بشرية تتطور بشكل متصل ومتماسك، وهو يعتقد أن هذا المفهوم يتطابق مـع أطروحة الفيلسوف الألماني هيغل حول التاريخ(2). إلاَّ أن هذا الشكل العقـلاني الذي يتحقق في اللحظة التاريخية المطلقة ليس هو الذي قدمه وحدّده لنا هيغل في الدولة كتجسيد للحق الموضوعي، ولا ما قدمه وحدده لنا جون جاك روسو ولا كانط، و لم تكن أطروحة " هاتنتغتون " إلا قمة جبل الثلج العائم التي جـذبت

---

1)- يرجع أصل هذا الكتاب إلى مقالة له حمل نفس العنوان "نهاية التاريخ" كان قد كتبها سنت 1989، عالج فيها التوافق الكامن في النظام الرأسمالي اللبرالي، كنظام حكم بشر فيه يزحف على بقية أجزاء العالم كما طرح فكرة أخرى مفادها أن هذا النظام شكّل المرحلة النهائية في التطور العقائدي للجنس البشري وبالتالي يصبح هو نظام الحكم المثالي، وبمعنى آخر فإن الوصول إلى هذا النظام هو "نهاية التاريخ" لمزيد من التوسع بنظر فرانسيس فوكوياما -نهاية التاريخ وخاتم البشر- تر: حسين أحمد أمين.مركز الأهرام للترجمة والنشر -القاهرة مصر- ط1- 1993- ص23 إلى 67.

2)- ودودة بدران: الرؤى المختلفة للنظام العالمي- مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية- القاهرة- مصر- 1995- ص139.

الأنظار وشحذت الجهود النظرية والمبادرات السياسية، وذلك في وقت كـــان النظام الدولي يشهد الصراعات الدموية العنيفة بين أقوام أو عرقيات تنتـــهي إلى حضارات مختلفة، كما كان يشهد مجموعـــة مـــن السياســـات الاقتصـــادية والعسكرية والثقافية التي تعكس محاولات إقرار هيمنة نموذج حضـــاري علـــى الآخرين[1].

ومن ناحية أخرى تكررت المؤلفات والمـــؤتمرات والنـــدوات العالميـــة والإقليمية والمحلية التي تناقش إشكالية العلاقات بين الأنا والآخر، بين نحن وهم، أي بين الحوار أم الصراع، في المقابل تولت المبادرات التي صدرت من فواعـــل رسمية دولية متنوعة لتعكس معاني وأهداف الحوار: حـــوار الأديـــان، حـــوار الثقافات، التعددية الثقافية، ثقافة السلام والتسامح.

لقد هاجت ساحة الفكر والسياسة بتيارات الجدال حول شكل العلاقة بين الحضارات ما بين المدافعين على الحوار والمدافعين عن الصراع، إن تسجيل أبعاد المقارنة بين اتجاهات متنوعة بين خطاب العلاقة بين الخطـــاب التـــأويلي للعلاقة بين الحضارات

2- صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي: ساموبل هانتغتون - قد تم التطرق إلى هذا الكتاب من قبل-.

---

1)- انظر؛ في هذه النماذج: عبد المنعم المشاط- هيكل النظامي العـــالمي الجديـــد- مركـــز البحـــوث والدراسات السياسية- القاهرة مصر -2006. ص86.

3- إعادة هندسة الشرق الأوسط: برنارد لويس[1]: رغم أن مصطلح صدام الحضارات يرتبط بالمفكر المحافظ ساموِيل هنتنغتون فإن لويس هو من قدم أولا هذا المصطلح في الخطاب العام، ففي كتاب هنتغتون يشير المؤلف إلى فكرة رئيسية في مقالة كتبها لويس عام 1990 بعنوان جذور الغضب الإسلامي: "هذا ليس أقل من صراع بين الحضارات، ربما تكون غير منطقية، لكنها بالتأكيد رد فعل تاريخي منافس قديم لتراثنا اليهودي والمسيحي، وحاضرنا العلماني، والتوسع العالمي لكليهما"[2].

نجد أن برنارد لويس قد طوّر روابطه الوثيقة بالمعسكر السياسي للمحافظين الجدد في الولايات المتحدة الأمريكية منذ سبعينيات القرن العشرين وهنا وجب القول أن مشروع إعادة هندسة الشرق الأوسط هو من صنيعة هذا المفكر، وقد وافق الكونجرس الأمريكي بالإجماع سنة 1983 على هذا المشروع واعتماده وإدراجه في ملفات السياسة الإستراتيجية للسنوات المقبلة.

وهنا جدير بالذكر أن هذا المفكر قد بنى أطروحاته كلّها على فكر تأويلي مفاده معاداة الفكر الإسلامي للفكر الغربي وهذا في نظره قديم متجذّر

---

1)- من مواليد 1916 بلندن، من أسرة يهودية، اهتم باكرا باللغة العبريَّة ثم درس اللغة الآرمية والعربية ثم بعد ذلك اللاتينية واليونانية والفارسية والتركية، تخرج من كلية الدراسات الشرقية والإفريقية SOAS سنة 1936، تخصص في الشرق الأدنى والأوسط، ثم تحصل على شهادة الدكتوراه سنة 1939 تخصص تاريخ الإسلام.

2)- مجلة معابر- مجلة الكترونية- برنارد لويس- جذور الغضب الإسلامي تر: أكرم الطاكي.

منذ نزول القرآن، والقول بان الرسول ε هو آخر الرسل هذا في نظره إقصـاء للتراث اليهودي المسيحي

المبحث الثالث: الخطاب التأويلي للعلاقة بين الحضارات:

أ- المؤشرات والاتجاهات:

إن التناول السابق لمجموعة المفاهيم التي تنصب داخل الإطار المعرفي تبين إفرازا جديدا لخطاب العلاقة بين الحضارات، أو بعبارة أخرى الذي يمثل هـذا الخطاب أحد تجلياته والتعبير عنه، كما يساعد هذا الإطار ويمهد للإجابة علـى السؤال التالي:

- هل يمكن أن يكون هناك حوار للحضارات في ظل الفوضى العالمـة؟ أو في ظل آثار العولمة؟ أم أن هذا الحوار هو السبيل الوحيد أمام العالم للخروج من أزمته الحالية؟

هو سؤال اختلفت حوله الاتجاهات الإسلامية والغربية على حد سواء، وذلك خلال المحافل والساحات العديدة التي شهدت الجدال حول هذا السؤال.

لقد شهدت ساحة العلاقات الدولية الراهنة -أحداثا ووقائع ومناظرات وسياسات عديدة تترجم هذا البروز لأهمية الأبعـاد الثقافيـة والحضـارية في العلاقات الدولية الراهنة(1).

الحضارات (حوار أم صراع) يعد من أهم المجالات البحثية التي تستحق الاهتمام لاعتبارات عديدة تلخصها الأسئلة التالية:

1)- السيد سعيد محمد: المتغيرات السياسية الدولية وأثرها على الـوطن العـربي- معهـد البحـوث والدراسات العربية- القاهرة- مصر- ط2- 1999- ص55-56.

– هل تعد الحضارة أو الأمة وحدة للتحليل في العلاقات الدولية؟

– هل صراع الحضارات قد حل محل صراع القوى أو صراع الطبقات كمحرك للعلاقات الدولية؟

– هل حوار الحضارات أم صراعها يقتصر على الأبعاد القيمية والثقافية؟ وما علاقتها بالأبعاد المادية للقوى؟ ما شكل توازن القوى العالمية الذي يسمح بحوار للحضارات أو الصراع بينها[1].

ب- خطـاب التأويـل: العلاقـة بـين الحضـارات حـوار أم صراع:

أي هل طبيعة الاختلاف بين الحضارات هي التي تفرض الحوار أو الصراع؟ أم أن الظروف الدولية هي التي حددت بروز إحداهما على الآخر في مرحلة من مرحلة التطور العالمي؟

ويذكرنا هذا السؤال الأخير بالسؤال المعتاد الذي يتم طرحه بصدد الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية، هل أصل العلاقة في الإسلام هي الحرب أم

---

1)– مجموع هذه الأسئلة وهذه التغيرات كان محل اجتهاد صادر عن اللجنة اليابانية لدراسة النظام الكوني ما بعد الحرب الباردة الصادر سنة 1911 تحت اسم إعادة نظام كوني جديد فقد ركز هذا التقرير على دراسة ثلاثة ركائز أساسية:

1– الأبعاد الدينية والتأويلية في ما بين الحضارات.

2– المؤشرات المتغيرة في المجتمع الكوني وبنيته والفواعل المتغيرة فيه.

3– قراءة استشرافية بناءا على الخريطة الجيوسياسية وما صاحبها من التغيرات على المستوى الثقافي والسياسي والديني والاجتماعي.

انظر؛ تفاصيل هذا التقرير في: السيد ياسين– قراءة استشرافية لخريطة المجتمع الكوني الجديد– مركز الدراسات السياسية الإستراتيجية– الأهرام –مصر 1994– ص 31–41.

السلم؟ كما أن القول بمماثلة وظائفية الحضارة الغربية مع الحضارات السابقة هو قول لا يلازم الحقيقة في كثير من جوانبه، وهناك جانب آخر رسمه هانتنغتون من خلال مؤلفه (صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي)، لم يكن بحاجة لظهور حتى نتمكن من وضع نظرية وضع الحضارات لأن ما جاء به هو خلاصة مكثفة لما تحمله المركزية الغربية من أنماط معرفية مكرسة لنرجسيتها[1].

إن الحديث بإسهاب وبحدة عن المؤلف هاتنتغتون هو نوع من التحصيل الحاصل والاستمرار الأكثر علنية للحرب المفتوحة على ثقافات الشعوب الخارجة عن مدار ثقافة الغرب التي تتمسك بتفوقيتها وتجانسها العرقي الموهوم، ولقد تزامن هذا الإعلان المعمم مع إنعقاد النصر للولايات المتحدة الأمريكية واستئثارها بالقطبية الواحدة بعد حرب الخليج الثانية، وزوال الإتحاد السوفييتي واحتواء التحديات الاقتصادية المتمثلة في بعض دول آسيا لكن مع إبقاء الصين خارج هذا الإطار.

إلا أنه بنظرة سريعة متفحصة إلى التاريخ نجد أن مفهوم الشراكة مع الحضارة الغربية قد سبق أن دشنتها منذ قرنين نخب عربية تحت لواء التفاعل أو الحوار والمعروفة اليوم بالمثاقفة[*] سواء بإسقاط نموذج السلف – المتمثل في رفاعة

1)– السيد سعيد محمد: المتغيرات السياسية الدولية وأثرها على الوطن العربي– ص349 بتصرف.

*)– قد تمت الإشارة إلى هذا المصطلح في الفصول السابقة بحكم أنه آلية أقحم التأويل فيها لتبرير بعض المظاهر السلبية السائدة اليوم.

الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده وغيرهم- على نظـيره الغـربي، أم بإسقاط هذا الأخير على الأول بنحو سلبي تهميشي أو على نحو إيجابي تلفيقي[1] وفي كلتا الحالتين كانت هذه النخب ولا تزال في معظمهـا، وخاصـة اليـوم محكومة في وعيها أو لا وعيها بمنطق النموذج الغربي[2].

أصبحت لا من موقع الشراكة التي أهم مبادئها هو الندية وإنما من موقع دوني مستتبع، هذا المسار أثر تأثيرا بالغا على العلوم والمعارف التي هي أهم سبيل للخروج من نفق الجهل والتبعية حيث تم احتواء قادة الدول والمفكرين والأدباء والفنانين وتحويلهم إلى مجرّد مردِّدين ومعرَّفين بالمذاهب الفكرية والعلمية الغربية عن ثقافتها سواء بالشكل أم بالمضمون، وهذا الخطأ سواء كان مقصودا أم غير مقصود فإنه لم يقع اليوم بل ابتداء من "عصر النهضة" أو "الإصلاح" وانتـهاء بتبني حداثة مسبقة الصنع، سجينة أسئلة أو أجوبة وإشكاليات منطق حضـارة القوي والمنتصر، بوجهه القديم أو الحديث هذا الأمر دفـع في المقابـل نخبـا تتوسل التراث أو السلف محاولين تأويله للخروج من الأزمة إلاّ أن هذا التأويل ظل حبيس أفكار لم نستطع أن نتجاوز فيها التراث كواقعة تاريخية إلى واقعـة معاصرة تحاول أن تفهم العلاقات المتعدّية التي يصنعها الإنسان.

ج- خلاصة الدرس التاريخي:

1)- السيد سعيد محمد: مرجع سابق- ص350.

2)- مفهوم الثورة المعاصرة في البلدان العربية كلها تتحدث بمنطق واحد وهو التغني بالديمقراطية وحرية التعبير على مقاس النموذج الغربي (الأمريكي- الأوروبي).

هناك سؤال يشتق من جملة المسائل التي طرحناها، هل أمكن للحروب أن تطمس ما أنتج من أفكار أو أن تمنع جريان هذه الأفكار في أماكن الحروب ومساحاتها وفي ما يتجاوز جغرافيتها السياسية؟

لنتذكر أفكار الرشدية اللاتينية، وكيف شقت طريقها عــبر إســبانيا المسلمة إلى العالم اللاتيني، وأفكار النهضة الأوروبية التي ترافقت مع حــروب الاكتشاف والاكتساح، وأفكار عصر الأنوار، ووضــعانية علــوم الإنســان والمجتمع، وصولا إلى الفقرات الإبستيمولوجية في منتصف القــرن العشــرين. الأفكار والثقافات تقع داخل هذه الحروب، هي جزء منــها أو تســير علــى موازنتها وعبر نشرها، في مسالك غير مرئية، أو بالأحرى هي مرئية على المدى البعيد وبمنظار التأريخ للمدد الطويلة.

لذلك فإن دراسة خبرات التاريخ ودراسة ما يجري اليــوم في مســار تسارع العالمية الجديدة -العولمة- قد تساعد في بلورة منهج تأويلي للنظــر إلى طبيعة العلاقة بين الثقافات وفضاءاتها على أن نضع هذه العلاقة في قلب التاريخ لا خارجه، أن نعي دينامية وحركة انتقال مركزه من مجال جيو-حضــاري إلى مجال آخر، وأن نتدارس عوامل هذا الانتقال أو الأفول أو الانبعاث أو التجدد، فثمة دروس من التاريخ يمكن أن تساعد على حسن النظر.

دروس التاريخ، هي دروس في المنهج وطريقة في النظر وليست دروسا في الترشيد لحتمية تاريخية، أو في التطبيق لنماذج تاريخية مــن مراحــل زمنيــة

متباينة، منذ مطلع القرن العشرين وحتى يومنا، أنتج العالم لاسيما الغربي كمّـا هائلا من المعارف والدراسات التي تناولت مسار الحضارات والثقافات، يمكـن للباحث العربي أن يستفيد من مناهجها وأسئلتها المجاب عنها أو المستمرة بـلا إجابة وهنا سنحاول جمع هذه الأخيرة في ثلاثة دروس:

الدرس الأوّل: في النصف الأوّل من القرن العشرين برزت من داخـل الحضارة الغربية، وفي سياق حربين عالميتين مدّمرتين، نظريات وفرضـيات في نشوء الحضارات وأفولها. يقول بعض هذه الفرضيات " بأفول الحضارة العربية" وعلى رأسهم "شينجلر" ويقول بعضها الآخر "بالردي الرتيب للتاريخ، ومـن نظّر هذه الذهنية المتشائمة في النظر إلى حركة التاريخ هو "تويمبي" إلا أن تويمبي كان يرى -كما يوضح في كتابه- حرب الحضـارة- إن سياسـات الـدول الكبرى، أي سياسات القوة وتغليب منطق السيطرة وصراع العالم هي التي تفرغ الحضارة من مضمونها الثقافي -الإنساني الروحي وتدفع بها إلى أن تصبح أحادية مادية يؤدي بها الأمر إلى التردي والأفول.

الدرس الثاني: في سياق تطور مناهج النظـر إلى سمـات الحضـارات وخصائصها في منتصف القرن العشرين، تبلور منهج تـاريخي مسـتثمر لعلـم الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد ولما أنجز على هذا الصعيد من أعمال كأعمال "ماكس فيبر" و"دوكاهيم" و"مارسل موس"، مضافا إلى نتائج تجربـة معيشـة خلال حربين مدمرتين.

وفي مجال دراسة الحضارات وعلاقتها يستوقفنا العمل الضخم الذي قام به المؤرخ الفرنسي "فرناند بروديل"[1] حـول تـاريخ حـوض المتوسـط في القرن16[2]. أهم ما في منهج بروديل هو تفكيكه للزمن التاريخي لحقبة طويلة من التاريخ، حقبة شهد فيها هذا الأخير تحولا عميقا وتغيرات أساسية كـالتغيرات التي نتجت عن تغير طرق المواصلات العالمية وتهميش المتوسط، وهنـا يـرى بروديل في الزمن التاريخي ثلاثة أزمنة تتقاطع بتفاوت وتائر سرعتها وتغيرها:

- زمن جغرافي ثابت (الجغرافية التاريخية).
- زمن حضاري -اجتماعي- ثقافي بطيء التغير.
- زمن سياسي متقلب وسريع.

وما يستوقفنا في منهج النظر الذي هو منهج هيرمينوطيقي بالأساس هو التوقف عند المستوى الثاني:

يعتبر بروديل أن حضارات المتوسط الثلاثة (الغربية اللاتينية- العربية - الإسلامية -اليونانية الأرتودوكسية) مسارها بسيط ولهذا المسار أوجـه مـن التداخل، أي حيزا من الحركة الهادئة والتأثر البطيء المتبادل، ويلحظ هذا علـى المدى الطويل -دراسة الحقبات الطويلة.

---

1)- مؤرخ فرنسي ولد سنة 1902 وتوفي سنة 1985 -أحد مؤسسي المدرسة الجديدة لكتابـة التـاريخ المعروفة باسم "مدرسة الحوليات والتي أنشأت سنة 1932. مارس مهنة تـدريس التـاريخ في الجزائـر وبالضبط في مدينة قسنطينة ثم انتقل إلى الجزائر العاصمة خلال سنوات 1924-1926.

2)- مجلة رباط الكتب الإلكترونية- العدد 09- محمد حبيدة- من أجل تاريخي إشكالي ترجمات مختارة.

أما الصدمات والحروب والأحداث السياسية فإنما تنتمي إلى المستوى الثالث، إذ تتحكم فيها مصالح الحكام والتجارة والسيطرة على الطرق والممرات ومصادر الثروة والتوترات الاجتماعية في داخل الدول.

وهنا نشير إلى أن فترة الخمسينات والستينات شهدت اعمالا بحثية كبرى نحو التاريخ العالمي أو التاريخ المقارن على غرار ما قام به بروديل من مثل أعمال هنتغتون ولومبارد أندري ميكيل وآخرون، وكان لهذه الأعمال أن تلعب دورا إيجابيا نحو وعي التاريخ العالمي وفضاء العلاقة ما بين الحضارات في التاريخ، وهذا درس ينبغي مراجعته اليوم لأنسنة مناهج العلوم الإنسانية في تناولها لفضاء العلاقات ما بين الثقافات في عصر العولمة.

الدرس الثالث: التاريخ الذي تبلور في مرحلة ما بعد الثمانينات، وفي هذه الفترة نلاحظ شيوع أسلوبين في الأوساط البحثية العالمية في النظر إلى حقول الثقافة والحضارة والتاريخ وإلى مجال علاقة هذه الحقول بالسياسة والعلاقات الدولية.

1- أسلوب تجزيئي في البحث يستغرق نفسه في دراسات حقلية وميدانية اتنوغرافية ومونوغرافية وتاريخية تتضخم فيها الخصائص الثقافية في المشاهد الثقافية في العالم (الحي، السوق المحلي، القبيلة، القرية، الطائفة)، وهنا تتجزأ الهوية إلى أصغر فأصغر.

2- أسلوب توليفي يعيد تركيب هذه العناصر المفردة في أعمال إستراتيجية أشمل، والملاحظ أعمال من هذا القبيل قد تنتظم في علم إستراتيجي جديد مواكب لمسار العولمة واستدعاءاتها، هذه الأعمال إلى جانب استثمارها للأسلوب التجزيئي توظف فلسفات ومدارس فكرية ومفاهيم، كما توظف

خبرات تاريخية ومعطيات أنطولوجية وأنتربولوجية لاستخلاص أنماط من العلاقات الدولية أو لاستشراف مسارات محتملة للعالم كما ذكر سابقا في المبحث كأطروحة "فوكوياما" و"هاتنتغتون".

وفي المقابل لا يزال البعض ينعى على الحضارة الغربية ترديها وينتظر انهيارها مستلهما ومقلدا لكتّاب ومؤرخين أوربيين على غرار تومبي وحتى روجي جارودي، وبعضهم يتوّجس الإقتباس المنهجي من باحثي التاريخ العالمي والحضارات المقارنة خوفا على هوية مأزومة وتوجس من عولمة لم تدخل بعد في وعيهم، وقد يكون هذا مكمن اللبس في تعبيرنا عن التحولات التي لم تساهم فيها في التاريخ العالمي المعاصر.



خاتمة

بعد دراستنا لمجموعة من النصوص المتعلقة بالتأويل والتأويلية، وتحليلنا لأهم الآراء والنظريات خاصة عند مفكري الإسلام والغرب المسيحي تبين لنا أنّ النقــد الموضوعي(أعني المعمول به في العلوم الإنسانية) أكد مايلي:

1- التأويل ينتقل في كثير من الحالات إلى الذاتية وينقض بــنفس المســلك الموضوعية، وهذا ما نلاحظه في هيرمونطيقا غادامير الذي انتصر للذاتية والتجربة.

2- لقد تراكمت الأبحاث حول التأويلية، وبرزت أسماء ألقت بظلالها على البحث العلمي من أمثال غدامر وأستاذه هيتغر، ومن قبلهما هوسول وريكور.

3- العقل في التأويلية محرك أساس بدونه لا يمكن إدراك العالم والوجود ومن حولهما.

4- الوجود الذي تشعبت حوله التأويلية، هو في حد ذاتــه ضــرب مــن التأويل، فالإنسان وجود آخر يوازي الوجود الكوني.

5- اخترق التأويل أشواطا معرفية بين المعنى والمغزى، وبين الخطاب الــديني والخطاب السياسي.

6- يقع إجماع على ذلك، فهو يأخذ أبعادا وجودية وانطولوجية، وكل ذلك ليس بمعزل عن الأبعاد الايسملوجية.

7- إنّ نظرية التأويل والهيرمونطيقا ساهمت ولو بشكل نســبي في إخــراج الحداثة من أزمتها المنهجية.

8- التأويل صار نظرية في فهم الإبداع الفني عامة، والإبداع الفني في النص الديني بشكل خاص، وذلك من خلال التفاعل المنهجي بين المورث العربي والنقــد العربي من خلال كونية بعض المبادئ.

9- أظهر التأويل في محطات معرفية كثيرة أنّ العلم لا يتعارض مع الدين، فلا مناص إذا من التفاعل بين العقل العربي والعقل الغربي،-اللهم إلا في ما وقـــع عليـــه الإجماع في بديهيته.

10- يظهر السجال المستمر، والقوى بين الذاتية والموضوعية، فكون قضـــية شائكة من قضايا ما بعد الحداثة عند الغرب والإستباقة في النقد العربي الحديث.

11- لا بد من التأكيد على الأصول الموجودة في التأويل والمتصلة بـــالقرآن الكريم ثم الموروث العربي الإسلامي (لقد أشار إلى البعض منها الجابري في كتابـــه مدخل إلى القرآن الكريم الجزء الأوّل).

12- يعد نصر حامد أبو زيد من أهم النماذج النقدية التي غامرت في حفر الموروث العربي المتصل بالقرآن الكريم(سلطة النص).

13- تزداد الهوة عمقا في صراع المفاهيم المعاصرة الناتجـــة عـــن التأويـــل والتأويلية كلما تعلق الأمر بالدين والمجتمع.

14- بواسطة فهم التأويل يمكن إقامة علاقة حوار، وهي دعوة إلى الإعتراف بالجانب الروحي، وذلك لا يتحقق إلا بتقوية الجانب السامي من الإنسان.

15- الحوار هو دعم لدور الدين في المجتمعات افنسانية مبنية بشكل ضـــمني أو ظاهري أو بهما على رسالة الأنبياء التي تجمع على تربية الجانب المعنوي الروحي من افنسان كشرط لازم لسموه وبعده عن الحيوانية.

16- توجد طاقات روحية وراء كل حضارة، ويرجعها الكثير من المفكرين إلى الدين، ومن هنا فهي تقوم على أساس إنساني، لهذا نجد أن التأويل المبني علـــى هذه الفكرة يكتب له البقاء، ولو في أزمنة مختلفة.

17- ارتباط الحضارة بالدين يتحمل مســؤوليته مـــن يـــدعو إلى حـــوار الحضارات، والتأويل الذي يتبناه.

18- يعد حوار الحضارات مشروعًا ضخمًا يحتـــاج إلى وســـائل وأدوات معرفية أساسها التأويل الإيجابي.

19- ضرورة التنبيه إلى أخطار الحوار بواسطة التأويل، لأن الحوار لا يعـــني أبدا التنازل أو الإستقواء أو الهيمنة.

20- إن المصطلحات والمفاهيم التي صاحبت حـــوار الحضـــارات أدت إلى ظهور تأويل فاسد.

21- أسئلة صاحبت حوار الحضارات أصبحت مادة لا يمكن الاستغناء عنها في العملية التأويلية، من يحاور من؟ كيف نبدأ ومن أين نبدأ؟.

22- السؤال الفلسفي المبني على التأويل رقعته المعرفية المرسلة إلى المرسل إليه ضيقة في المجتمع لهذا تكثر ردود الفعل الرافضة.

23- قد يتحول التأويل في عملية حوار الحضارات إلى حيلة ظرفية من أجل تمرير خطابات.

24- نسبة التأويل تظهر كلما اقتربنا من فهم التاريخ بواسطة العقل العلمي، كما هو الحال في نظرية مراحل العقل التي صاغتها الفلسفة الوضعية أكثر الصياغات صراحة مفسرة بها تاريخ الإنسانية، هذه الصياغة في نظرنا هي تحريف ديني.

25- أول معيار لتصنيف الحوار يستند إلى طبيعة الأفق الذي يحـــدد منـــاخ الحوار، فهو شهودي أو جحودي وفق ما يقدمه التأويل لتلك العملية.

وفي الأخير نسأل الله التوفيق والسّداد



قائمة المصادر والمراجع

القــرآن الكــريـم

المراجع باللغة العربية:

1)- أحمد عبد المهيمن: إشكاليات التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد- دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر- مصر- ط1- 2001.

2)- أحمد يوسف أحمد: النظام الدولي والنظام العــربي- بحــث في أنمــاط الإرتباط- معهد البحوث والدراسات العربية- القاهرة- 1991.

3)- أدونيس: الثالث والمتحول- دار العودة- بيروت- لبنان- 1979.

4)- أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة.

5)- أدونيس: سياسة الشعر، دراسات في الشعرية العربيــة المعاصــرة، دار الأداب، بيروت، ط1، 1985.

6)- أرنولد تونبيي: مختصر دراسة للتاريخ- تر: فؤاد محمد شبل- الــدائرة الثقافية في جامعة الدول العربية- القاهرة- 1966- ج1.

7)- أكبر أحمد: الإسلام تحت الحصار- دار النشر الساقي- بيروت- لبنان- 2004.

8)- إميل دوركايم: قواعد المنهج في علم الاجتماع- تر: محمود قاســم- مكتبة النهضة المصرية- ط1- 1974.

9)- أودونيس: كلام البدايات، دار الآداب، بيروت، ط1، 1989.

10)- بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن- تح: محمد أبو الفضــل إبراهيم- دار الجيل- بيروت- لبنان- د.ط- 1988- ج2.

11)- بومدين بوزيد: الفهم والنص –دراسة في المنهج التأويلي عند شــلاير ماخر ودلتاي-، منشورات الاختلاف، ط1، 2008.

12)- جلال الدين السيوطي- الإتقان في علوم القرآن- دار الكتب العلمية- لبنان- د.ط- د.ت- ج2.

13)- جميل قاسم: المختلف والمؤتلف- دار الينابيع- دمشق- سوريا- ط1- 2001.

14)- جوليا كريستيفا- علم النص- تر: فريد التراهي- دار توبقال للنشر- المغرب- ط2- 1997.

15)- جيراكلرك: الانتربولوجيا والاستعارة، تر: جورج كنورة- ط2- 1990.

16)- حبيب مونسي: نظريات القراءة في النقد المعاصر- منشورات دار الأديب- الجزائر- 2007.

17)- حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع- المجلد الثالث- الإبداع- دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع- د.ط- 2001.

18)- حسين حامد الصالح: التأويل اللغوي في القرآن الكريم- دراسة دلالية- دار ابن حزم- لبنان- ط1- 2005.

19)- رجاء عيد- القول الشعري- متطورات معاصرة- منشأة المعارف- الإسكندرية- مصر- د.ط- 1995.

20)- رولان بارط- درس السيميولوجيا- تر: عبد السلام بنعبد العالي- دار توبقال للنشر- المغرب- ط3- 1993.

21)- الزركشي: البرهان في علوم القرآن- ج2.

22)- الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو- المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة- مصر- 2000.

23)- سعيد شنوفة: التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة- المكتبة الأزهرية للتراث- مصر- د.ط- د.ت.

24)- السيد سعيد محمد: المتغيرات السياسية الدولية وأثرها على الوطن العربي- معهد البحوث والدراسات العربية- القاهرة- مصر- ط2- 1999.

25)- السيد عبد الغفار: التفسير ومناهجه، النص وتفسيره- دار المعرفة الجامعية- مصر- د.ط- 2000.

26)- السيد ياسين- قراءة استشرافية لخريطة المجتمع الكوني الجديد- مركز الدراسات السياسية الإستراتيجية- الأهرام -مصر 1994.

27)- شحادة الخوري: دراسات في الترجمة والمصطلح والتعريب- طلاس للدراسات والترجمة والنشر- دمشق- سوريا- ط2- 1992.

28)- الشريف الكتاني الأثري: التأويل عند أهل العلم- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان- ط1، 2004.

29)- صاحب السمو الملكي الأمير تشارلز: إحساس بالمقدس بناء الجسور بين الإسلام والغرب- مركز أكسفور للدراسات الإسلامية- أكسفورد- 1997.

30)- صلاح إسماعيل: بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية- المعهد العالمي للفكر الإسلامي- القاهرة، ط1، 1988.

31)- صلاح قنصوه: فلسفة العلم- دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت- لبنان- ط2007.

32)- طارق البشري: مفهوم المعاصرة بين العالمين الغربي والإسلامي- دار الشروق- 1996.

33)- عادل مصطفى: فهم الفهم- مدخل إلى الهيرمنيوطيقا- بيروت- دار النهضة العربية- ط1- 2003.

34)- عبد الإله بلقزير: قراءات في مشروع محمد أركون- ندوة فكرية منتدى المعارف- بيروت- لبنان- ط1- 2011.

35)- عبد الجليل بن عبد الكريم سالم: التأويل عند الغزالي نظرية وتطبيقا- مكتبة الثقافة الدينية- القاهرة- مصر- ط1- 2004.

36)- عبد الرزاق الداوي: حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطلع الألفية الثالثة- شركة النشر والتوزيع -المدارس- الدار البيضاء- 2004.

37)- عبد العزيز بن عثمان التويجري: خصائص الحضارة الإسلامية وآفاق المستقبل- المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط- 2002.

38)- عبد الكريم مشرفي: من فلسفيات التأويل إلى نظريات القراءة- الجزائر- منشورات الاختلاف- ط1- 2007.

39)- عبد الله إبراهيم: التلقي والسياقات الثقافية- منشورات الاختلاف- الجزائر- ط2- 2005.

40)- عبد الله محمد الغذامي: حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية- المركز الثقافي العربي- المغرب- ط1- 2004.

41)- عبد المنعم المشاط- هيكل النظامي العالمي الجديد- مركز البحوث والدراسات السياسية- القاهرة مصر -2006.

42)- عز الدين الخطيب التميمي وآخرون: نظرات في الثقافة الإسلامية- دار الشهاب الجزائر- 1988.

43)- علي عبد المعطي محمد: رؤية معاصرة في علم المناهج- دار المعرفة الجامعية- مصر- 1984.

44)- عما نويل كنط: نقد العقل المحض- تر: موسى وهبة- مركز الإنماء القومي- لبنان.

45)- عمارة ناصر: اللغة والتأويل- دار الفارابي- الدار العربية للعلوم- منشورات الاختلاف- ط1- بيروت- لبنان- 2007.

46)- عمارة ناصر: اللغة والتأويل: الجزائر- منشورات الاختلاف- ط1- 2007.

47)- عمر مهيبل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية- منشورات الاختلاف- ط1- 2005.

48)- فادية محمود مصطفى: حوار الحضارات في ضوء العلاقات الدولية الراهنة- دار الكتاب المرجة- دمشق- ط1- 2001.

49)- فرانسيس فوكوياما -نهاية التاريخ وخاتم البشر- تر: حسين أحمد أمين.مركز الأهرام للترجمة والنشر -القاهرة مصر- ط1- 1993.

50)- مجموعة من المؤلفين: التأويل والترجمة- تر، تح: إبراهيم أحمد- الدار العربية للعلوم ناشرون- منشورات الاختلاف- ط1- 2009.

51)- محمد بن أحمد بن محمد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال- تح: عبد المجيد همو- دار معد للطباعة والنشر والتوزيع- دمشق- 1996.

52)- محمد بن علي بن محمد الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول- دار السلام- الإسكندرية- مصر- د.ط- 1998- ج2.

53)- محمد بن علي يوسفي: أثر اللغة العربية في الحضارة الإسلامية- دار النسر للطباعة والنشر والتوزيع- عمان- الأردن- ط1- 2003.

54)- محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات- المركز الثقافي العربي- لبنان، ط1- 2002.

55)- محمد شوقي الزين: مدخل ترجمة كتاب فلسفة التأويل لهانز جورج غادامير- منشورات الاختلاف- الجزائر- ط3- 2003.

56)- محمد عابد الجابري- المنهج التجريبي وتطور الفكر العلمي- دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت- لبنان- ط1982.

57)- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي- مركز دراسات الوحدة العربية- ط8- 2000.

58)- محمد عابد الجابري: نحن والتراث- قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي- المركز الثقافي العربي- المغرب- ط6- 1993.

59)- محمد مفتاح: المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي- المركز الثقافي العربي- المغرب- ط1- 1999.

60)- محمود محمد ربيع: أسرار التأويل- الهيئة المصرية العامة للكتاب- مصر- د.ط- 1993.

61)- منذر عياشي: مقالات في الأسلوبية- اتحاد الكتاب العرب- دمشق- 1990.

62)- ميشال فوكو: "الكلمات والأشياء- تر: مطاع صفدي، سالم يفون وآخرون- مركز الإنماء القومي- بيروت- لبنان.

63)- ميشال فوكو: حفريات المعرفة- تر: سالم يفوت- المركز الثقافي العربي- المغرب- ط3- 2005.

64)- ناصف حتي: النظرية في العلاقات الدولية - دار الكتاب العربي- بيروت- لبنان- 1980.

65)- نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص —دراسة في علوم القــرآن- المركــز الثقافي العربي-، بيروت- لبنان، ط3، 1996.

66)- هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساســية لتأويليــة فلسفية، تر: حسن ناظم علي حاكم- دار أويار للطباعــة والنشــر والتوزيع- ليبيا- ط1- 2007.

67)- ودودة بدران: الرؤى المختلفة للنظام العــالمي- مركــز الدراســات السياسية والإستراتيجية- القاهرة- مصر- 1995.

68)- وزارة التعليم العالي السورية: الاتجاهات الرئيسية للبحــث في العلــوم الاجتماعية والإنسانية- ترجمة جماعة من الأساتذة- المجلد 1، مطبعــة جامعة دمشق- سورية- ط1- 1977.

المعاجم باللغة العربية:

69)- ابن منظور: لسان العرب- دار صادر- بيروت- لبنان- ط3، 1994.

70)- جميل صليبا- المعجم الفلسفي الجزء الأول- مادة حضارة دار الكتاب اللبناني- بيروت- لبنان- 1982.

71)- دانيال ريغ: لاروس السبيل معجم عربي فرنســي- فرنســا- مكتبــة لاروس- 1983م.

72)- الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن- تــح: صــفوان عــدنان داوودي- دار القلم- دار الشامية- دمشق- وبيروت- 1997.

73)- الطبري: تفسير الطبري- ج3.

74)- الفيروز آبادي: القاموس المحيط- دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت- لبنان- المجلد 03- 1983.

75)- محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القـــرآن الكــريم- دار الجيل- بيروت- لبنان- د.ط- د.ت.

76)- معجم مصطلحات العولمة- إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي- نقلا عن الموقع الالكتروني: www.kotob.arabia.com.

المعاجم باللغة الأجنبية:

77)- Le grand Larousse de la langue française, Forme quatrième : IMDNY librairie Larousse, Canada, 1975.

78)- Andrée Lalande : Vocabulaire technique de la philosophie, presses unicresitaire de Emance, Paris 2ème édition, 1976.

المجلات والدوريات:

79)- بول ريكور: ماهو النص- مجلة العرب والفكر العالمي- ع12- 1990.

80)- توماس هال: الثقافة تواصل- تر: أحمد الحـــوحى- مجلـــة علامـــات العدد21.

81)- صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص- عالم المعرفة- الكويـــت- ط1- 1992.

82)- عالم المعرفة: ملف اللغة والهوية- جون جوزيف- ترجمة عبـــد النـــور خرافي- العدد 342 أغسطس 2007، مطابع المجموعة العالمية.

83)- عبد السلام بنعبد العالي: مجلة فكر ونقد- دار النشر المغربية- الـــدار البيضاء- المغرب- عدد 80- أفريل/ماي 2006.

84)- عبد الله الأشعل: نحو حوار جدي بين "الإسلام والغـــرب" القضـــايا الساخنة الحياة- العدد 13282- الثلاثاء 20 تموز 1999.

85)- لؤي المدهون- هابرماس- أولية النقد في الدفاع عن قيم التنوير- مجلة الحافة- العدد 17- 2007- ص32.

86)- مجلة العرب والفكر العالمي- العدد 12- عبد الله عازار- بول ريكور ماهو النص؟.

87)- مجلة رباط الكتب الإلكترونية العدد 09 محمد حبيدة من أجل تاريخ إشكالي ترجمات مختارة.

88)- مجلة فكر وفن: العدد 75- حسين الموازي- بين الحداثة والتراث: جدلية الفهم عند هانس جورج غادامير.

89)- مجلة فكر ونقد: العدد 25- جانفي 2000- محمد شوقي الزين- كلافيس هيرمينوطيقا- مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني.

90)- مجلة فكر ونقد: العدد 92-2007- يوسف بن عدي- جدلية النص والتأويل.

91)- مجلة معابر- مجلة الكترونية- برنارد لويس- جذور الغضب الإسلامي تر: أكرم الطاكي.

92)- مجلة منبر الحوار: ملف: العلم والفلسفة- العدد 27- شاد 1993- دار الكوثر- بيروت- لبنان.

93)- مجموعة من الكتاب: مدخل إلى مناهج النقد الأدبي، بورداس، باريس 1990، ترجمة: د.رضوان ظاظا- مراجعة: د.المنصف الشنوفي، عالم المعرفة- العدد 221- مايو-آيار 1997.

94)- محمد حدوش: عن الترجمة والإشهار، مجلة علامات، العدد 14.

الرسائل الجامعية:

95)- لصحف حياة: تلقّي الخطاب التأويلي والتواصل في النقد المغاربي المعاصر- المغرب الأقصى نموذجا- مذكرة ماجستير- قسم اللغة العربية وآدابها- كلية الأدب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية- جامعة تلمسان- 2010.

المواقع الالكترونية:

96)- www.kotob.arabia.com

97)- www.nabia.rahma.com.

المراجع باللغة الأجنبية:

98)- Anzieu. D et Martin J. Y : La dynamique des groupes restèrent, P.U.F, Paris, 1986.

99)- Cl. Lévi-Strauss : La pensée sauvage, Paris, plon- 1962.

100)- Devito et autres : Les Fondements de la communication humaines, G. Morin, Canada, 1993.

101)- Dilthey wilrelm : Le monde de l'esprit- Aubier Monlaigne (n.d) Tomas.

102)- Essais sur la théorie de la science- tra/par Julien Fresund Plon- Edition de poche, Pocket- 1992.

103)- George Gusdorif : Les origines de l'herméneutique, éditions Payot, Paris, 1988.

104)- Hans- Georg Gadamer : Vérité et méthode des grandes lignes d'une herméneutique philosophique- traduction Français, Editions de seuil, 1996.

105)- Winkin, Y : Vers une anthropologie de la communication. Renne : Siences humaines, H.S N°16, 1988.


فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

ملخص مذكرة ماجستير للطالب دكار محمد أمين

تتناول هذه المذكرة المعنونة: " بالتأويل الديني المعاصر و حوار الحضارات ـ دراسة مقارنة ـ " التأويل الذي شكل مشهدا من مشاهد الأزمات بين حضارتين بأبعادهما الفكرية التي تسعى إلى الفهم الصحيح للنصوص الدينية هذا الأخير انقسم بدوره إلى أبعاد أخرى تنازعها مجالات معرفية مختلفة، دينية، سياسية، حاول الطالب الباحث أن يقتفى اثر هذه الأبعاد و دلالتها المختلفة و إسقاطاتها على واقع الفكر و المعرفة بين الحضارتين الغربية و الإسلامية فكان حوار الحضارات نموذجا يلخص جملة هذه التفاعلات و التناقضات... و بخاصة في جوانبها الدينية التي يبدو أن الدين أضحى ميدانا واضحا لجملة هذه التفاعلات و التناقضات التي تصل حد التناحر بكل أشكاله.

الكلمات المفتاحية:

التأويل؛ الهيرمنيوطيقا؛ الفكر الغربي؛ الفكر الإسلامي؛ التاريخية؛ المنهج؛ الفهم؛ حوار الحضارات؛ الوقائع السياسية؛ الحوار؛ الصراع.